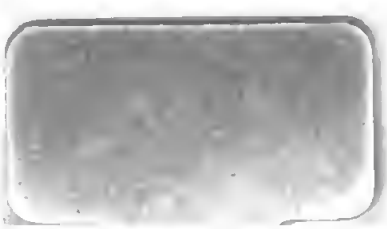
687

Per. 26784e. 156
9-10



Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neunter Band, erstes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neue Folge.
Fünfter Band, erstes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Inhaltsanzeige des V. Bandes der Neuen Folge.

(Der Gesammt-Folge IX. Band.)

Erstes Heft.

Seite

Zur spekulativen Theologie. Vom Herausgeber. (Vierter Artikel. Fortsetzung und Schluß.) 1

Noch ein Wort über die Lehre von der Freiheit. Von Prof. Dr. K. Ph. Fischer. 79

Die philosophische Literatur der Gegenwart. Vom Herausgeber. (Fünfter Artikel.) 1) Schellings erste Vorlesung in Berlin. Stuttgart, Cotta 1841. — 2) L. Feuerbach, das Wesen des Christenthums. Leipzig, O. Wigand, 1841. — 3) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, December: „Die Restauration des Christenthums", 1841. No. 153—156. „Christenthum und Antichristenthum" Januar 1842. No. 8. 9. — 4) Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig, O. Wigand. 1841. . . 93

Erklärung des Herrn Professor Secretan in Lausanne in Bezug auf die Anzeige seiner Schrift: La philosophie de Leibnitz etc. 150

Zweites Heft.

Die immanente Wesens-Trinität. Von Dekan Dr. Mehring. . 157

Zur spekulativen Theologie. Vom Herausgeber. (Fünfter Artikel.) 196

Seite

Die falſchen Richtungen auf dem Gebiete der Religion in der Gegenwart. Von Prof. Dr. Erichſon. (Schluß.) . . . 241

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart. Von Prof. Dr. Weiße. (Sechſter Artikel.) 1) Logiſche Unterſuchungen. Von Adolf Trendelenburg. Berlin 1840. — 2) Metaphyſik von Hermann Lotze. Leipzig 1841. 264

Zur spekulativen Theologie.

Vom

Herausgeber.

Vierter Artikel.

(Fortsetzung und Schluß.)

4.

Hier sind wir nun bekanntlich dadurch principiell über die Hegelsche Grundauffassung des Absoluten hinausgelangt, daß wir dasselbe nicht bloß, wie in jenem Systeme geschieht, als selbst den absoluten, der Welt immanenten Zweck derselben, sondern als absolut in ihr zwecksetzendes Princip begreifen mußten: denn allein dieser Begriff, nicht jener, genügt vollständig der Universalweltthatsache *). Zugleich ergab sich daraus eine andere dialektische Reihenfolge für die Beweise vom Dasein Gottes, als wie sie Hegel ausführt: der Begriff des zwecksetzenden Absoluten bildet den Inhalt und das eigentliche Ziel des teleologischen Beweises, welcher dadurch den ontologischen, den Beweis von der Realität der Idee des Absoluten überhaupt, und den kosmologischen, den Beweis des Begründetseins alles Endlichen in Gott (der contingentia mundi) erst ergänzt und vollendet, indem er, jenen

*) Man vergleiche in Hegels „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" (Rel. Phil. II. S. 469. ff. erste Ausg.) die Ausführung des teleologischen Beweises — anderswo ist es ihm die Wahrheit des ontologischen (Gesch. der Phil. III. S. 168. 69.), — und des Verfassers „Ontologie" S. 464. 65.

allgemeinen Beweisen des Daß gegenüber, nachweist, was das Absolute sein müsse (was nämlich im Begriffe jener zwecksetzenden Macht weiter enthalten sei), um in Wahrheit solcher Welt Urheber sein zu können („Zweiter Artikel" a. a. O.). — Der syllogistischen Form endlich gegenüber, welche Hegel (Rel. Phil. a. a. O. S. 470.) seiner Auffassung des teleologischen Beweises gegeben hat: „weil endliche Geister sind, so ist der absolute Geist", läßt sich die unsere, dort ausgeführte, etwa in folgenden Syllogismus zusammenfassen:

Eine gegenseitige Beziehung (ein System) von Zwecken und Mitteln vermag nicht zu existiren, ohne ein diese Zweckbeziehung denkendes und realisirendes Bewußtsein.

Nun ist aber eine solche Zweckbeziehung im Universum, der wirklichen Welt, gegeben;

Also muß das Absolute im Realisiren der Welt ein sie denkendes (bewußt sie durchschauendes) sein.

Die beiden Prämissen hat die Ontologie, den Begriff der Welt und ihres Urgrundes erhärtend, nachgewiesen; den Inhalt des Folgesatzes hat die spekulative Theologie weiter zu entwickeln.

5.

Zunächst ist nämlich dadurch nur der allgemeine Gedanke einer intelligenten Macht in Gott, als des eigentlich schöpferischen Principes in ihm, nachgewiesen, dessen Grundevidenz auch keinem der früheren eigentlich idealistischen Systeme fern war (vgl. „Zweiter Art." a. a. O. Bd. V. S. 207—209.). Erst die vollständige Entwicklung alles in jener Grundevidenz Enthaltenen kann hier daher das Neue, Entscheidende bringen.

In dieser — zunächst noch regressiven, den höchsten Begriff des Absoluten noch suchenden — Entwicklung haben sich bisher drei Momente unterscheiden lassen, welche als die

leitenden Grundbegriffe uns durch alles Folgende hindurchbegleiten werden.

1) Das Absolute, weil es im Weltganzen Zweckbeziehungen realisirt (4), ist in diesem Schaffen und Erhalten nur als ein durchschauendes (allwissendes) zu denken.

Um jedoch diesem Weltganzen den absoluten, wie die relativen Weltzwecke schöpferisch einschauen zu können, ist als zweiter, vorauszusetzender Moment ein vollendeter Zusammenhang dieser Zweckbeziehungen, ein ewig Vorbildliches dieses Weltganzen, in der intelligenten Macht des Absoluten vorauszusetzen. Jene Weltallwissenheit innerhalb der unendlichen Raum- und Zeitunterschiede gründet tiefer im göttlichen Denken eines ewig vollendeten Idealuniversums (Welturbildes).

2) Ebenso jedoch, um das Unendliche der Weltdinge idealer, wie realer Weise, als Eins, als auf einander bezogene Mittel und Zwecke denken, darum sodann schaffen und (im Schaffen) wissen zu können, muß noch ursprünglicher das Absolute im ewigen Anschauungsakte seiner selbst vollendet sein: dem zur Einheit beziehenden (doppelseitigen) Allbewußtsein im Absoluten muß eben darum sein Selbstbewußtsein bedingend vorangehen. Der höchste, wahrhaft das Weltproblem lösende Begriff ist der des in seiner idealen, wie realen, Unendlichkeit sich wissenden Absoluten, oder der absoluten Persönlichkeit. Hierdurch ist uns zuerst das Recht gegeben, das Absolute als Gott zu bezeichnen. („Zweiter Artikel" a. g. O. §. 55. 56.)

3) Ist jedoch überhaupt einmal die Idee Gottes, der Persönlichkeit des Absoluten, gewonnen: so kann auch das Weltschaffen nicht mehr nur gedacht werden als unpersönliche Abwickelung einer in unendliche Modifikationen sich zerlegenden absoluten Substanz, oder einer blindvernunftvoll sich auswirkenden Weltseele, oder eines nur unendlich sich subjektivirenden absoluten Geistes: — alle diese Begriffe haben keine Realität, eben weil sie abstrakte, ohne wahre Begreiflichkeit, Nichts erklärende sind: sondern, — ist die Welt eine solche und

ist Gott ein solcher, wie beide gefunden worden sind, — so kann jene nur aus freier und intelligenter That Gottes sein; ein Willensprincip ist in ihm anzunehmen, — dies vorerst eben so allgemein gedacht, wie ein Princip der Intelligenz in ihm angenommen werden mußte (a. a. O. §. 58.).

Ueber das Bedenken endlich, ob jene drei geistigen Principe in Gott: Selbstanschauung, Denken, Wille, die unmittelbar für uns nur am endlichen Geiste existiren, überhaupt auf das Unbedingte übertragen zu werden vermöchten; so wie über das damit zusammenhangende Verhältniß der absoluten Begreiflichkeit Gottes zu seiner realen Erkennbarkeit, aber Unanschaubarkeit und Unvorstellbarkeit sucht der „Dritte Artikel" (Zeitschr. Bd. VI. S. 155. ff.) zu orientiren.

6.

Aber jene geistigen Principien in Gott (5), sollen sie nicht ein abstrakt Subjektives, Unreales bleiben, müssen selbst in einer Objektivität Gottes gründen, welche der Pantheismus eben nur im Weltdasein finden zu können glaubte. Auch hierüber hat jedoch die Ontologie das Grundlegende gegeben, woran wir hier, es mit dem Vorhergehenden verknüpfend, nur kürzlich erinnern.

1) Das Universum ist unendliche, aber in sich geschlossene, zum Systeme der Mittel und Zwecke vollendete Einheit *), ist realisirtes Vernunftsystem. Dem entsprechend ist in Gott, dem Urgrunde, beides: reale Unendlichkeit und absolute Einheit, jedoch sich gegenseitig durchdringend und nur in einander zu denken. Die unendliche Fülle von Vermögen und Wirksamkeiten in Gott, aus welcher die Weltunendlichkeit unabläßig hervorgeht, stimmt in ihm zu ursprünglichem Zusammenhange. Sie sind die absolute Einheit, und umgekehrt:

*) In welchem Verhältnisse beide Bestimmungen ihm zukommen müssen, und ohne Widerspruch es können, hat die Ontologie in ihrem ersten Theile nachgewiesen.

dies substantiell einende Band faßt ein Unendliches jener in sich zusammen. Wir werden jene bloß substantielle Einheit im Unendlichen künftig die reale oder objektive Seite in Gott nennen.

7.

Aber es ist weiter vielmehr zu fragen, wie ein solches Band in Gott zu denken sei, wodurch er die eigene Unendlichkeit der (Welt-) Kräfte, die in ihrer Wirklichkeit monadisch sich verselbstständigen, dennoch in stete Einheit zurückzulenken, sie zu bewältigen vermag: — die eigentlich zu lösende höchste Frage, in welcher das vielgestaltige Welträthsel auf den einfachsten Ausdruck gebracht ist. — Wir haben schon bewiesen, daß jenes Band nur im Geiste, als selbstbewußtem, zu finden ist. Dieß führt über

2) in die ideale oder subjektive Seite in Gott. Er kann nur dadurch begreiflich werden, als die Macht über die eigene, wie über die Weltunendlichkeit, indem er in jener Unendlichkeit nicht nur die Eine Substanz ist, sondern als der Eine in ihr sich weiß, und in dieser seine Macht durchdringenden Selbstanschauung ewig und unbewegt ruht. Dies enthält wieder für seine Idealität das Doppelte:

a) seine Unendlichkeit zu wissen und durch die Macht dieses in der göttlichen Substantialität gründenden Wissens sie zu beherrschen: Allbewußtsein seiner selbst, — vorerst wohl zu unterscheiden von dem, was man als Weltallwissenheit sich denken könnte. Jenes schließt alles eigentliche Entstehen und Vergehen aus, ist als ewiges (überzeitliches) Bewußtsein Gottes an sich selbst zu denken, und tritt an die Stelle dessen, was im Bisherigen das Welturbild (Idealuniversum) hieß. Diese (die Weltallwissenheit) muß dagegen auch für Gott die Zeitunterschiede als reale und gewußte enthalten.

b) Dieses Allbewußtsein seiner selbst ist aber nur möglich, wenn gehalten von der einfachen und einenden Selbstanschauung. Dies ist der höchste, alle vorhergehenden Bestimmungen erst

begreiflich (möglich) machende Begriff. Es giebt kein Absolutes, als Einheit der Welt und seiner selbst, ohne diesen Begriff uranfänglicher Selbstanschauung desselben in dem eigenen unendlichen Unterschiede. Nur so vermag es gleicherweise in seiner Unendlichkeit zu sein, wie ewig frei und sie einend über ihr zu stehen. Entweder das Absolute ist Ur-Ich, oder es ist kein Absolutes, mithin auch kein Universum, wie es gegeben ist, als zur Einheit zusammenstimmendes Unendliche.

8.

3) Ebenso fallen daher die reale und ideale Seite in Gott nicht auseinander, oder sind selbst nur zweierlei Substanzen (Hypostasen, Naturen) in Gott, sondern sie einigen sich völlig zur geistigen, im Lichte des Selbstbewußtseins sich genießenden Lebendigkeit, — zur Person. Diese in Gott ist daher weder ein leeres, naturloses, der Substantialität und Fülle entbehrendes Ich — die „Maske" eines Andern, welches durch sie hindurchhaucht, — noch ein ruhelos oscillirendes Ichwerden der Substanz Gottes: sondern diese unendliche Substantialität, die Natur in Gott, weil sie laut der Weltthatsache zugleich ruhende Einheit sein muß, gewinnt diese nur im Selbstbewußtsein, welches jene Unendlichkeit völlig durchleuchtet und durchdringt. Diese Einheit des Realen und Idealen in Gott sind wir genöthigt, wie berechtigt, auf die Garantie einer so beschaffenen Welt, zugleich als die vorweltliche Persönlichkeit Gottes zu bezeichnen.

Aber lassen wir uns durch diesen Begriff nicht offenbar auf einem Widerspruche, ja auf einer contradictio in adjecto betreffen? So behaupten wenigstens die neuesten Vertreter des Pantheismus, zum Theile auf ältere philosophische Autoritäten sich berufend, und Strauß (christl. Glaubenslehre I. S. 504. ff.) hat ohne Zweifel das Gegnerische bei Aeltern und Neuern darüber am Schärfsten und Klarsten zusammengefaßt. „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt" (sie ist, spinosistisch zu sprechen, eine Determination, welche nothwendige Negation,

Verendlichung, in sich schließt): „Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das Nichts als nur jene im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt: absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich Nichts denken läßt." — — „Wir haben uns als Personen im Unterschiede von andern Personen, welche uns als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, gegenüberstehen: da dies bei den kreatürlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältnisse zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm, so viel wir wissen, auch nicht dasselbe leisten, was uns die gegenüberstehenden Persönlichkeiten," — ihn nämlich gleichsam absondern und in sich selbst concentriren, im Gegensatze mit Etwas außer ihm, worin nach Strauß eben Bedingung des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit liegen soll, durch welche somit Gott als persönlicher gedacht, unmittelbar zu einem endlichen Wesen gemacht werden würde; und dies ist der entscheidende Grund, welcher Strauß jeden Begriff eines persönlichen Gottes, als einen, „bei dem sich Nichts denken läßt", zu verwerfen veranlaßt.

Hieraus folgert Strauß dann ferner, daß „sich bis hierher schlechterdings kein Ausweg zeige und daß alle Pfade zum Spinosismus zurückführen" (S. 506), — welchen er dann freilich im Folgenden durch Jacob Böhme (im Mißverständnisse des wahren und vollständigen Sinns dieses Theosophen) sich ergänzen, sodann zum Schelling'schen Principe sich steigern, und endlich in dem bekannten Hegel'schen Begriffe der unendlichen Negativität oder Subjektivität sich vollenden läßt, in welchem die Vorstellung eines persönlichen Gottes ebenso ihre spekulative Berichtigung erhalten, als damit in ihrem gewöhnlichen Sinne völlig abgewiesen sein soll (S. 514.).

Hier drängt sich sogleich nun eine allgemeine Bemerkung auf. Die nach Hegel auftretenden Philosophen, welche Strauß am Schlusse seines Abschnitts „von der Persönlichkeit Gottes" zu bekämpfen sich zur Aufgabe macht, haben entweder, wie Göschel u. A., den Begriff der absoluten Perſön-

lichkeit implicite in Hegels Principe der unendlichen Subjektivität schon zu finden gemeint, oder, wenn sie diese in ihm noch vermissen, wie wir selber in diesem Falle sind, so haben sie wenigstens aus dem Hegelschen Principe selbst sich erhebend gezeigt, daß ebenso, wie Hegel über den Spinosistischen Substanzbegriff zum Begriffe der unendlichen Subjektivität fortgeschritten sei, auch von hier aus durch eine neue dialektische Steigerung zum Begriffe des absoluten Subjekts fortgeschritten werden müsse, worin die Principien Spinoza's und Hegel's selber ebenso widerlegt, als damit in ihrer relativen Wahrheit zugleich befestigt und bestätigt worden wären. Wir haben nämlich nachgewiesen, wie beide endlich nur im Begriffe des absoluten Subjekts ihren eigenen Abschluß finden und ihre Denkbarkeit erhalten können. Will Strauß diesen letzten Fortschritt einer eingreifenden Kritik unterwerfen, so bleibt ihm nur das Doppelte zu thun: theils zu zeigen, warum und wie jener Fortschritt in der That nicht vollbracht, die versprochene Leistung nicht zu Stande gekommen sei, theils aber, wie sie auch gar nicht nöthig werde, indem sich im Begriffe der absoluten Substanz und der unendlichen Subjektivität die von uns nachgewiesenen Widersprüche nicht finden. Statt alles Dessen verrückt er gleich ursprünglich den wahren Gesichtspunkt, indem er den höchsten Begriff des Absoluten aus der Reihe der übrigen, die in ihm culminiren, herauswirft, und ihn schon dadurch zu widerlegen meint, wenn er jene, die ihm untergeordneten, einseitig ihnen gegenüber hervorzieht, ohne sich beigehen zu lassen, daß der etwa auch in diesem nachgewiesene Widerspruch nun ebenso vernichtend auf die rückwärtsliegenden wirken und sie in gleiche Verurtheilung mit diesem bringen müßte. Wäre der Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes widersprechend, oder „ließe sich Nichts bei ihm denken"; so gälte dies fürwahr in einem weit höhern Grade noch von jenem der absoluten Substanz oder der Weltseele oder des Weltgeistes: denn keiner der letztern vermag zu erklären, was der erstere wirklich erklärt: die Einheit in der Weltunendlichkeit.

Dies hat die ganze dialektiſche Entwicklung des Gottesbegriffes von Spinoſa an bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt gelehrt, und ſelbſt Hegel*) wollte und ſuchte mit ſeinem Begriffe der unendlichen Subjektivität nur jenem Gedanken, freilich in noch unzureichender metaphyſiſcher Faſſung, ſeine Begründung zu geben. Auch er glaubte die abſolute Subſtanz nur „als Subjekt" denken zu können, dieſer Begriff war das ausgeſprochene Ziel ſeiner Beſtrebungen; und dies Ziel verwerfend, iſt Strauß mit den Seinigen deſſen Gegner, wie der unſrige, wenn überhaupt eine ſo ganz auf der Oberfläche bleibende Metaphyſik ihm den Rang einer Gegnerſchaft zu Hegel erwerben kann.

Deßhalb bleibt es dabei: entweder kann das Denken, dialektiſch aufſteigend, ſich nur in dem allvermittelnden Begriffe der göttlichen Perſönlichkeit — (ſo, wie wir ihn beſtimmen werden) Genüge thun, oder, wenn auch dieſer, wie alle in ihm vermittelten, als ein widerſprechender erfunden würde: ſo wäre damit jede begriffsmäßige Auffaſſung Gottes, jeder Verſuch, ſeine Idee zu denken, als in nothwendige Widerſprüche ſich verwickelnd, abzuweiſen; und nur die durchgeführteſte Skepſis, die Negation jeder Begreiflichkeit Gottes — (und dies heißt zugleich: jeder Möglichkeit, das Weltproblem zu löſen) — wäre damit ausgeſprochen. Nicht Strauß daher und Spinoſa, ſondern Hume oder Kant, und ſelbſt dieſer nur im engſten Bereiche ſeiner Philoſophie, nur nach dem weiterhin vielfach von ihm ſelbſt modificirten Reſultate ſeiner Kritik der reinen Vernunft, behielten das ſchließliche Recht; Strauß aber hätte gegen ſich ſelbſt und zu viel bewieſen.

Sehen wir jedoch jenem Argumente gegen die Perſönlichkeit Gottes näher auf den Grund, welches von ſo grundrevolutionärer Wirkung wäre, daß es nichts weniger als jede ſpekulative Theologie mit der Wurzel vernichten müßte; ſo

*) Der Beweis davon iſt in der „Charakteriſtik der neuern Philoſophie", zweite Auflage 1841, gegeben.

finden wir es keineswegs spekulativen, ganz nur empirischen Ursprunges. Ist von Strauß oder irgend einem Andern wirklich im Begriffe einer selbstbewußten Einheit (oder Persönlichkeit), in welcher die Weltunendlichkeit zusammengefaßt wird, ein nothwendiger Widerspruch nachgewiesen worden, der im Begriffe einer bloß substantiellen (spinosischen), oder einer mit bewußtloser Lebendigkeit und Vernünftigkeit wirkenden (Weltgeistigen) Einheit des Weltganzen nicht gefunden würde? Oder liegt überhaupt ein solcher in jenem Begriffe, nicht in diesem? Das gerade Gegentheil ist wahr: der Widerspruch der Abstraktion, die Unklarheit, die bei den letztern in der That „Nichts denken läßt", ist in jenem eben gehoben. Dem sinnlich empirischen Verstande kann es unbegreiflich scheinen, dem spekulativen Denken ist es ein Problem, wie die Unendlichkeit der Welt in Einheit bleibe: ja selbst dem empirischen Verstande muß einleuchten, daß auf wirklich begreifliche Weise dies Problem seine Erledigung nur finden könne in der specifischen Eigenschaft des Bewußtseins, die eigene, wie die fremde Objektivität einend zu durchdringen, zugleich Mannigfaltiges in ihr und Einheit über ihr zu sein. Und dies als den einzig zureichenden Erklärungsgrund, um auch den Begriff einer (spinosischen) absoluten Weltsubstanz denkbar zu machen, als die verborgene Voraussetzung für ihn selber nachgewiesen zu haben, ist der einfache Gedankenfortschritt, auf den wir dringen; und der darum selbst erst die ewigen Begriffe des Absoluten begreiflich und haltbar macht. Die höchste dominirende Einheit des Weltganzen kann, wenn sie wirklich dies sein soll, nur eine all- und selbstbewußte sein; und es wäre schwer zu sagen, welch ein Widerspruch in jenem Begriffe für sich selbst liegen sollte, indem er gerade als der einzig widerspruchlösende gefunden worden ist.

Da mischt ihm jedoch Strauß eine an sich fremde, empirisch-psychologische Bestimmung hinzu: Person, persönliches Bewußtsein können nur stattfinden neben andern Personen oder über ihnen (S. 504. f. 521. 23.); Gottes Person daher nur über (d. h. zugleich neben) endlichen Persönlichkeiten.

Sind dieſe nun undurchdringliche für Gott, ſo iſt er freilich Perſon, aber nicht mehr Gott, ſondern endlich, wie dieſe: ſind ſie dagegen ihm durchſichtig und in ſeinem Geiſte aufgehoben; ſo entbehrt die göttliche Perſon wieder der nöthigen Begränzung, und ſo ſchiene die begehrte Unverträglichkeit zwiſchen dem Begriffe Gottes und dem der Perſönlichkeit auf's Beſte nachgewieſen.

Aber woher doch die Nöthigung zu der Annahme, Perſönlichkeit könne nur gedacht werden innerhalb einer Mehrheit von Perſonen, in ein Ich, Du und Er getheilt? In ihrem Begriffe liegt dieſe Beſtimmung keineswegs, ſondern nur die einer Selbſtunterſcheidung von ſeinem Andern (Objektiven) überhaupt, welches jedoch ebenſo gut in dem eigenen Weſen der Perſönlichkeit, als außer demſelben, liegen kann; und zum endlichen wird das Ich nur dadurch, daß es ſein Objektives nicht bloß in ſich, ſondern zugleich außer ſich hat, wo es abermals eine falſche, Empiriſches mit begriffsmäßiger Nothwendigkeit verwechſelnde Unterſtellung iſt, daß dies äußerlich Objektive für das endliche Ich (ſein Nichtich) nothwendig ein anderes Ich ſein müſſe. Vielmehr haben wir gezeigt (Zeitſchr. VI. S. 161. 62.), daß Perſönlichkeit und abſolute Perſönlichkeit an ſich nur moniſtiſch zu denken ſei, weil ſie Alles in ſich beſitzt, in der eigenen Natur und Objektivität, deſſen ſie zu ihrer bewußten Selbſtunterſcheidung bedarf; wenn daher dennoch ein Grund gefunden würde, von einer Selbſtverdoppelung des perſönlichen Weſens Gottes (im Gottmenſchen, durch Eingehen in den menſchlichen Geiſt) zu reden, ſo läge dieſer Grund nicht im metaphyſiſchen Begriffe der Perſon oder der göttlichen Perſönlichkeit, ſondern nur in weit concreteren Beſtimmungen des göttlichen, wie des menſchlichen Geiſtes *).

*) Strauß führt den Verfaſſer, auf „Idee der Perſönlichkeit" S. 26. ſich berufend, unter den Philoſophen auf, welche annehmen, daß auch abſolute Perſönlichkeit nur andern Perſonen

In Summa: wenn Strauß der Meinung iſt, daß bei abſoluter Perſönlichkeit durchweg „ſich Nichts denken laſſe"; ſo vermiſcht er offenbar die an empiriſche Bedingungen und Schranken geknüpfte Vorſtellbarkeit und Anſchaubarkeit derſelben mit ihrem Begriffe: er kann nur behaupten wollen, daß ein empiriſch ſich vergegenwärtigendes Hineinverſetzen in jenen, Unendliches umfaſſenden Akt des göttlichen All- und Selbſtbewußtſeins menſchenunmöglich ſei, — und darin hat er Recht. Aber ſtatt damit gegen die Denkbarkeit jenes Begriffes Etwas beweiſen zu können, hat er umgekehrt darin ein negatives Merkmal, ihn richtig gedacht zu haben: wir haben nämlich in Bezug auf ihn und auf alle ähnlichen Begriffe ausführlich gezeigt (Zeitſchr. VI. S. 166—172.), daß Unvorſtellbarkeit, wie Unanſchaubarkeit, ihnen weſentlich ſei, daß, das Abſolute in ſeinen poſitiven Prädikaten vorſtellen („ſich denken") wollend, man damit es verendlichen, zu einem unwahren und ſich ſelbſt widerſprechenden machen würde. Wolle man aber, nach dem charakteriſtiſchen Mistrauen des Empirismus gegen die Idee, wie

---

gegenüber denkbar ſei, trotz der unvermeidlichen Gefahr, Gott dadurch zu verendlichen. Die angeführte Stelle enthält darüber keine poſitive Behauptung, ſondern erinnert überhaupt nur daran, daß im Begriffe der abſoluten Perſönlichkeit „der Widerſpruch überwunden", das Problem gelöſt werden müſſe, das im Begriffe der Gränze, Inſichbeſtimmtheit und dem des Abſoluten, alle endlichen Beſchränkungen in ſich Aufhebenden, gefunden werde — durch welche Faſſung des Problems ſchon hinreichend angedeutet wird, wie es gelöſt werden ſoll; aber fürwahr nicht auf die Weiſe, wie hier referirt worden iſt. Ueberhaupt erlaubt ſich der Verfaſſer ſeinem ſcharfſinnigen Kritiker gegenüber die Bemerkung, daß es ſchwer erklärlich bleibt, warum derſelbe, wollte er in der That die Vorſtellungen des Verfaſſers über den Begriff der abſoluten Perſönlichkeit widerlegen, nicht ſeine Ontologie, oder die ſchon damals erſchienenen Abhandlungen der Zeitſchrift hat zu Grunde legen wollen, da jene von ihm angezogene Gelegenheitsſchrift ohnehin dieſen Gegenſtand nicht zu ihrem Hauptaugenmerke machen konnte.

Strauß hier thut, die Realität alles Deſſen leugnen, was über die Sinnenfälligkeit des Vorſtellbaren hinausliegt, ſo würde man damit zu viel beweiſen. Selbſt der hartnäckigſte Empiriker müſſe zugeſtehen, daß Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, unendliche Theilbarkeit des Raumes und alles Dahingehörende ebenſo für das Denken gewiß, als an ſich unvorſtellbar ſei; wie ſich das Gleiche an allen Begriffen finde, welche überhaupt ewige Verhältniſſe bezeichnen, und um bei den Strauß'ſchen Lieblingsvorſtellungen ſtehen zu bleiben: eine Weltſubſtanz, unendlich in ihren modis, Eins in ihrem Weſen, ein Allleben, ein Allgeiſt ſind ſchlechterdings ebenſo unvorſtellbare Begriffe (es läßt Nichts „ſich denken" bei ihnen), wie der einer abſoluten Perſönlichkeit; nur mit dem beachtenswerthen Unterſchiede, daß bei jenen für ſich ſelbſt zugleich nichts Gründliches gedacht werden kann, während in dieſer der Grund auch für jene gedacht werden muß.

I. Die reale oder objektive Seite in Gott.

10.

Die reale Seite in Gott zuvörderſt (4, 1), ſeine unendliche Wirklichkeit — was iſt ſie und wo wäre ſie zu finden? An welche andere Wirklichkeit könnten wir zunächſt uns wenden, als die uns in dem unmittelbaren Univerſum ſelber umgiebt; und zugleich nach der Größe, Zweckerfüllung und Schönheit, welche überall in ihm hindurchleuchtet, kann ſie nicht unwürdig erſcheinen, am göttlichen Daſein theilzunehmen. Wenigſtens kann nur dies der Ausgangspunkt unſerer Unterſuchung ſein; und wenn wir zunächſt hier wieder an den Pforten des Pantheismus ſtehen, ſo iſt es das Wahre und Aechte deſſelben, mit Zuverſicht am Begriffe der Gegenwart Gottes auch im unmittelbaren Daſein feſtzuhalten. — Außerdem wäre es ein völliger Nichtgedanke, jenſeits des Wirklichen, das uns allgegenwärtig umgiebt, und aus der eigenen nie verſiegenden Quelle unabläſſig ſich erneuert, mit entſchiedener Trennung und Entgegenſetzung noch eine andere, transſcendente Wirklichkeit zu ſuchen. Nur Gott, als das Unbedingte, iſt zugleich

darum auch das eigentlich Wirkliche, und umgekehrt, die wahre Wirklichkeit ist nur die Gottes.

Indem sonach die Wirklichkeit Gottes immer nur als das (wahre) Universum gedacht werden kann, und dies nur als jene, wird das Problem jetzt das umgekehrte: nicht das ist die Frage, ob Gott Universum, unendliche Wirklichkeit sei, sondern vielmehr, ob das unmittelbare Universum, und was an ihm als das eigentlich Wirkliche zu denken?

11.

Hierüber hat indeß die ontologische Untersuchung der spekulativen Theologie schon ein festes Resultat überliefert. Was in der unmittelbaren sinnlichen Erscheinung des Wandels und Wechsels der Dinge das eigentlich Wirkliche ist, sind die an sich selbst in ihrer Grundbestimmtheit dem Entstehen und Vergehen entnommenen, nur von einander in ihren Beschaffenheiten wechselnden Urpositionen, das allem erscheinenden (faktischen) Dasein zu Grunde liegende Monadische.

Dadurch ist nun zuvörderst der Pantheismus, zu dem wir uns bekennen (10), — wenn dies noch pantheistisch genannt werden kann, — um eine entscheidende Stufe höher gerückt über den Charakter des gewöhnlichen Pantheismus hinaus: Gott ist nicht, wie dort, selbst das in das ewig verendlichende Werden Eingehende, das ewige Weltsubstrat jener unendlich fortdauernden Veränderung und daher, wie es gewöhnlich heißt, „die Wahrheit der endlichen Dinge", das, was in ihnen „eigentlich ist": sondern an dessen Stelle ist uns, den eigentlichen Pantheismus in seiner Wurzel widerlegend, der Inbegriff jener Monaden getreten, die in ihrer innern Einheit und Wechselbeziehung (freilich wird hier gerade zu untersuchen sein, worin denn diese Einheit bestehen könne,) den Platz des Absoluten im Pantheismus ausfüllt. Daher kommt hier das nach der andern Seite gekehrte Problem zur Sprache: was in Wahrheit jene Monaden (ein an sich abstrakt-ontologischer Begriff) seien, und wie sie sich zu Gottes realer, wie idealer Unendlichkeit verhalten?

Hiermit ſcheinen wir jedoch völlig an der Gränze der bisherigen Philoſophie zu ſtehen; denn diejenigen Syſteme, welche dem Principe der Monadologie huldigen, haben nicht einmal dieſe Frage geſtellt, und auch in der Leibnitziſchen Philoſophie iſt dies die Lücke, über welche der große Philoſoph durch den bekannten ſymboliſchen Ausdruck von den Fulgurationen Gottes zu beſchwichtigen ſuchte, während er aus leicht zu erachtenden Gründen wohl ſich enthalten mochte, ſein gewiß auch hier viel weiter reichendes tieferes Denken mitzutheilen. Dennoch liegt es zugleich in dem naturgemäßen Gange der Wiſſenſchaft, daß in der Metaphyſik der regreſſive, vom Gegebenen analytiſch aufſteigende Weg und der von der Idee des Abſoluten abwärtsſchreitende ſich bis zum Punkte ihres geſonderten Abſchluſſes unabhängig von einander und ohne wechſelſeitige Beziehung entwickeln mußten: ihre letzten und reifſten hiſtoriſchen Gegenſätze auf dem Gebiete der Metaphyſik ſind Hegel und Herbart. Indem jedoch von hier aus unſere Metaphyſik die Nothwendigkeit einer Vermittelung beider Principien nachgewieſen hat, tritt jene Frage zuerſt hervor, und nöthigt den letzten Aufſchluß für die Ontologie in der ſpekulativen Theologie zu ſuchen.

12.

Hier iſt endlich daher noch an das Reſultat der Ontologie zu erinnern: die qualitative Urbeſtimmtheit der Monaden iſt nur in geſchloſſener Wechſelbeziehung derſelben zu denken; ſie machen in ſich ſelbſt ein vollendetes Syſtem, Univerſum: die Schöpfung iſt geſchloſſen: nichts Neues vermag in ihre Gliederung zu treten, Nichts kann aber auch daraus entweichen. In dieſem Betrachte iſt die Vorſtellung einer gränzenlos unbeſtimmten („ſchlechten") Unendlichkeit des Univerſums, als widerſprechend, abgewieſen. Aber es wird dadurch nicht zu einem endlichen, was ebenſo widerſprechend wäre, indem innerhalb jener Geſchloſſenheit ſeine Dauer und der Wechſel jener Beziehungen unter den Monaden, woraus das Werden entſteht, unbegränzte ſind. Dieſer Begriff muß daher bei der Frage nach

dem Verhältniß der Schöpfung zur Zeit wiederkehren und schließlich erledigt werden.

Die Monaden machen daher das wahrhaft Reale, Substantielle der Welt, die übersinnliche Wurzel aller sinnenfälligen Dinge, welche doch die darin gegenwärtige, nicht jenseitige Ursache alles sinnlichen Erscheinens sind. Es versteht sich daher, daß, wenn wir metaphysisch von dem Universum reden, wir nur jene meinen können, aber jene nur in ihrer Einheit.

13.

Nun hat ferner jedoch die ontologische Dialektik erwiesen, daß diese Einheit weder in eine einzelne der Monaden, noch (abstrakt, aber unverständlich) in ihre Gesammtheit, als einen Collektivbegriff derselben, fallen könne, sondern in die ebenso von ihnen unterschiedene, wie in ihnen gegenwärtige Ursubstanz des Absoluten. Dies ist ihr Band, ihre lebendig erhaltende Einheit. Aber zugleich hat sich gezeigt, daß es diese Einheit nur zu sein vermöge durch die ideelle That des Durchdenkens (bewußt einenden Durchdringens) jenes Monadenuniversums, und so fällt dies mit demjenigen zusammen, was wir vorher den Gedankenkosmos, das Welturbild in Gott nannten.

Vorerst sind wir daher auf die Frage: wo die unendliche Realwirklichkeit Gottes zu finden sei (10)? nur zu dem Resultate gelangt: Gottes Wirklichkeit ist sein Erhalten jenes Monadenuniversums; er hat sein objektives Leben (die „reale Seite") darin, ihre Unendlichkeit zu sein und ihre Einheit zumal, die wirkende Ursache aller Monaden, aber darin auch ihre einende Macht, — was er bewiesener Maaßen nur im selbstanschauenden Geiste vermag, wodurch also abermals sich zeigt, wie die reale Seite Gottes nur in seiner Idealität oder Persönlichkeit ihre Möglichkeit und Erklärung findet.

14.

Aber noch ein anderer Hauptbegriff der Ontologie ist hier wieder aufzunehmen: die Monaden stimmen nicht nur in die allgemeine Einheit zusammen, welche der unmittelbaren

Erſcheinung eines allgegenwärtig harmoniſchen Univerſums zu Grunde liegt, ſondern — ein Begriff der nicht minder im Gegebenen des Univerſums enthalten iſt — innerhalb der Raumunterſchiede und der Zeitabwicklung verwirklicht ſich eine Reihe und Stufenfolge von Weltzwecken. Beide, die Weltzwecklehre und der Begriff von Raum und Zeit in ihrem eigenthümlichen Verhältniſſe zu einander werden uns auch in Bezug auf jene Frage (13) einen Schritt weiter führen.

Das Univerſum nämlich läßt auch dasjenige durch räumliche und zeitliche Gegenſätze auseinander fallen, was dennoch ſeinem Zwecke nach nur für und in einander iſt, wo daher, was dem Weſen nach Eins wäre, dennoch, als ein Sichſuchendes, in Trennung (das Lebendige, wie das Bewußte in Bedürfniß und Sehnſucht) aus einander gehalten wird. Räumlich erzeugt dies in den allgemeinen kosmiſchen Verhältniſſen die Gravitation der Weltkörper, in allem Lebendigen ſodann den Trieb und das Bewegliche ihres Daſeins, indem was weſentlich zu ihnen gehört (ihr Bedürfniß iſt), dennoch ihnen äußerlich, in zufällig räumlichen Verhältniſſen zu ihnen ſich befindet. Zeitlich iſt es das Loos alles ſo nun Verendlichten, die Dehnung und das Trennende ſolcher Verzeitlichung zu ertragen, daß auch hier, was dem Weſen nach nur Eins iſt und nur zuſammen die Vollendung und den Genuß des Daſeins bieten würde, in dem zeitlich allmählichen Hintereinanderhervortreten zerſtreut, niemals die volle geſammelte Kraft des Weſens in Eins vollendet erſcheinen laſſen kann. Alle Unvollkommenheit und Beraubung des Daſeins, wie aller Schmerz des Lebendigen, iſt in jenen einfachen Begriff zuſammen zu faſſen.

15.

Hier hat ſich nun ontologiſch ſchon gezeigt: dieſe Daſeinsform kann nicht die urſprüngliche ſein; denn wie in ihr Alles nur momentweiſe, zeitlich und räumlich getrennt, hervortritt, müſſen dieſe Momente dennoch urſprünglich ſchon verknüpft und bezogen ſein, um auch nur in jener Trennung ſo exiſtiren zu können. Eine (irgendwie noch näher zu denkende)

ideelle Vorexiſtenz wird daher hier nothwendig vorausgeſetzt, in welcher die Sonderung und der Unterſchied der Momente, welcher von aller Ausdrücklichkeit und Beſtimmtheit des Daſeins unabtrennlich iſt, dennoch nicht in jene entgegenſetzende Trennung ausſchlage, die das Zuſammengehörende nur getheilt, in Spannung und Suchen gegen einander, zur Wirklichkeit bringt. Das Univerſum demnach, ſo wie es als ein Raumzeitliches gegeben iſt, entbehrt durchaus des Charakters urſprünglichen Daſeins; es iſt vielmehr ein ſolches, das, wie es iſt, doch auch als anders ſein könnend, die Möglichkeit anderer Vermittlungen und Verknüpfungen verrathend, ſich kund giebt. Seine Beſchaffenheit zeigt es als ein vermitteltes Daſein, in dem ein höheres (Schöpfungs-)Princip die Mittel und Zwecke auf einander beziehend, aber zugleich ſie aus einander haltend, ſie abſichtsvoll verknüpft und hervorbringt. „Zweck" — in dieſen Satz läßt ſich die ontologiſche Zwecklehre zuſammenfaſſen — iſt nie Urſprüngliches, immer Beabſichtigtes, ideell oder reell Hervorgebrachtes, und ſo auch die zweckerfüllte Welt. Dies wäre die tiefſte, nicht bloß abſtrakte, ſondern reale (erfahrungsmäßig bewährte) Bedeutung der contingentia mundi.

16.

Demzufolge zeigen ſich in der Unmittelbarkeit des Univerſums zwei Principe, die dennoch nicht von einander getrennt werden können, weder im Denken noch im Sein, indem beide in unauflöslicher Verkettung zuſammenerſcheinen. Das Eine — bleibe noch unentſchieden, ob es ein eigenes, ſelbſtſtändiges Princip genannt werden könne, — zeigt ſich wenigſtens in ſeinem Effekte als auseinanderhaltende, das Weſen der Dinge verendlichende Macht, als Raum- und Zeitſchranke. Und dennoch iſt durch dieſe Daſeinsform der Verendlichung und Bedürftigkeit, — weil Sonderung, — nur die Verwirklichung von Zwecken hindurchverbreitet, ein Strom des Segens ausgegoſſen, der auch das Einzelſte und Geringſte in eine ergänzende Ordnung aufnimmt und ſeine Iſolirung durch ein ihm

Zubereitetes zu löſen ſucht, überhaupt es bewirkt, daß, wie der Dichter mit ſeheriſchem Blicke es ausſprach:

Was in der Zeiten Lauf jetzt mißklingt,
Tönet in ewigen Harmonieen; —

nur mit dem Sinne, daß jenes Mißklingen und dieſe ewige Harmonie nicht ſelbſt in ein Vor und Nach auseinanderzuhalten ſind, ſondern daß das ewig Harmoniſche ſchon gegenwärtig ſein, urſprüngliche Wirklichkeit haben müſſe, damit auch nur das irdiſch oder empiriſch Mißklingende ſich in Harmonie, in ſeinen Zweck auflöſen könne. Aber hierdurch wird eben von Neuem die Frage angeregt, ob jene trennenden Schranken der Zeiträumlichkeit, deren unmittelbare Wirkung das Gegebene nirgends verläugnen kann, ein innerlich Nothwendiges oder Urſprüngliches ſind, ob in ihnen, wie wir vorläufig uns ausdrückten, in der That ein ſelbſtſtändiges Princip erkannt werden dürfe, oder nicht? Man ſieht, daß hierin eigentlich der Knoten des Weltproblemes geſchürzt iſt, daß er aber nur gelöſt werden kann durch eine tiefere metaphyſiſche Erwägung der Begriffe von Raum und Zeit.

17.

Beide haben ſich metaphyſiſch ergeben als die Specificationsformen ſchlechthin alles Wirklichen (Ontolog. §. 155. 56. S. 254.); und die nächſte Folgerung daraus, welche wir uns nicht verbargen, daß beide damit ebenſo ſehr für Gottes Wirklichkeit gelten müſſen, wie für die des Endlichen, blieb in ihrer allgemeinen Bedeutung ſtehen, nicht verkannt zwar in ihrer ſummariſchen Wichtigkeit, indem hiermit jede einſeitige Transſcendenz Gottes principiell zurückgewieſen blieb, aber die weitern Folgerungen daraus für die Begriffe von Raum und Zeit ſelber unenthüllt laſſend. Zu dieſen überzugehen iſt jetzt an der Reihe.

Wenn wir nämlich den Begriff des Raumes und der Zeit (Dauer), wie wir müſſen, als die abſolute Wirklichkeitsform an ſich feſthalten: ſo liegt keineswegs darin ſchon zugleich der Begriff jener trennenden Raum- und Zeitſchranke,

wodurch das Universum, wie seine unmittelbare Erscheinung es zeigt, zur wahren Verendlichung in Raum und Zeit, das Einzelne zur gegenseitigen Ausschließung, zur Sprödigkeit und Undurchdringlichkeit gegen Andere gebracht wurde. Diese Schranken sind, wiewohl real (kein bloßer Schein), doch dasjenige, was der metaphysischen Idee nach, wie in unserm Urtheile über den Werth dieser Daseinsform, gerade nicht sein sollte. Denn in diesem Auseinandergehaltensein dessen, was zusammentreffend die Blüthe und Vollendung, daher auch die Ewigkeit des ganzen Daseins geben würde, liegt für das Lebendige die Ursache aller Bedürftigkeit und alles Uebels, für das Geistig der Grund aller Entbehrung unserer bewußten Zustände, alles geistigen Wehs. Jedes, auch das Einzelste, hat sein Ergänzendes außer sich in einem Andern, welches beide zu einem Ganzen, (relativ) Vollendeten machen würde, worin zugleich der metaphysische Erkenntnißgrund aller Instinkte des Lebendigen zu suchen ist. Aber dieser Instinkt schlägt in das Gefühl des Mangels, in Entbehrung aus, indem, um der Verschlossenheit der andern Weltwesen willen, das einzig rechte Complement nur unsicher gesucht, selten mit der festen Entschiedenheit des Genügens gefunden wird. Und im Dasein des Menschen ist es der analoge Grundmangel desselben, daß sich, nach dem treffenden Worte eines andern Dichters: „seine Begriffe nicht mit den Dingen verbinden können, das Gewünschte zu spät kommt und alles Erreichte auf sein Herz nicht die Wirkung thut, welche die Begierde aus der Ferne ihn ahnen ließ"; — offenbar nur darum, weil diese Begierde blind und ungewiß dem undurchdringlichen Gegenstande ihres Suchens gegenübersteht, weil die Aeußerlichkeit der Weltwesen zu einander in Getrenntheit und Verschlossenheit gegen einander ausgeschlagen ist, während wir dennoch, indem wir solchen Zustand der Gebundenheit innerlichst als Unglück empfinden, deshalb wesentlich (unserer eigentlichen Natur nach) darüber hinaus zu sein Zeugniß ablegen. Dennoch kann diese Hemmung jener wirksamen Beziehung der Weltwesen auf

einander nicht in ihrer Raumzeitlichkeit ihren Grund haben, wie man leicht genug es gewöhnlich vorstellt; denn an sich haben Zeit und Raum, als lediglich Wirklichkeitsformen alles Realen, gar kein eigenes Princip und Macht: — dies Negative (μὴ ὄν), welches dennoch ebenso unabläugbar und allaufdringlich ist, wie das Faktum der Welt, wiewohl es, nachgewiesener Maaßen, im bloßen Begriffe der Endlichkeit oder Bedingtheit nicht mitenthalten ist, muß daher irgend einen andern, aus dem Zusammenhange der bisher klar gewordenen Principien freilich noch nicht zugänglichen, Grund haben. Dennoch sind wir berechtigt, jenen Begriff vorerst zu fixiren: wir müssen diese Daseinsform, nach der tiefen Bezeichnung Franz Baders, der dies Philosophem zuerst wieder in neuerer Zeit zur Anerkenntniß gebracht hat, die der falschen Endlichkeit nennen.

18.

Indem nun diese Daseinsform nicht einmal für das Geschaffene sich als nothwendig erhärten läßt, so ist dem Absoluten vollends die unendliche Verendlichung in dies unmittelbare Dasein gänzlich abzusprechen, und wir erkennen nur von Neuem, wie obenhin und jeder tiefern Begründung entbehrend auch in dieser Rücksicht die Auffassung des Pantheismus sei, wenn sie keine andere Wirklichkeit, denn nur diese, widerspruchsvolle, für Gott auszufinden weiß. Und dies ist auch der Grund gewesen, der Manchen Scheu tragen ließ, freilich nicht mit dem umfassenden Bewußtsein aller nach beiden Seiten darin enthaltenen Konsequenzen, — die Zeitform in ihrer unmittelbaren Erscheinungsweise auf die Wirklichkeit Gottes überzutragen, was nun eben nur, wie sich hier ergiebt, die schlechte, an sich selbst unwahre Zeitform treffen würde, welche in dehnender Weile die zu einander gehörenden Momente auseinanderhält, welche eben darum nicht die sich vollgenügende Dauer zu gewähren vermag. So kommen wir auch hier auf den Gegensatz zurück, den wir früher zwischen Dauer (wahrer Zeit) und Zeitlichkeit (verzehrendem Wechsel) annehmen mußten: Gott,

aber auch der eigentlichen Kreatürlichkeit, dem eigentlich von Gott Geschaffenen und Erhaltenen, kann nur diese (göttliche oder gottbestätigte) Dauer, den schlecht endlichen Dingen — wir lernen Beides noch näher kennen, — aber Zeitlichkeit beigelegt werden. Und so ergiebt sich vorläufig, — nach Analogie von Hegels „guter" und „schlechter Unendlichkeit", und ebenso durch die Nothwendigkeit des Begriffs erwiesen, wie diese, — die Unterscheidung einer guten und schlechten Raumzeitlichkeit. Die letztere ist empirisch bekannt und gegeben; jene enthält (und fordert daher) ihr Begriff: jener, der wahre Begriff des Raumes, die Unterschiedenheit der expandirten Substanzen, ohne ihre Undurchdringlichkeit und Verfinsterung gegen einander, fordernd; diese, der wahre Begriff der Zeit, die nicht sich selbst nur verneinende, jeden Augenblick durch seine Vergänglichkeit nicht bloß Lügen strafende, sondern beharrende, gegenwartsvolle Dauer setzend, während jene falsche Zeit Widerspruch gegen sich selbst, dauernde Nichtdauer ist.

19.

Diesen Gegensatz oder Widerspruch des faktischen Seins und doch also nicht Seinsollens, können wir jedoch hier nur anerkennen, ihn nur stehen lassen, als ein noch ungelöstes Problem. Es wäre ebenso übereilt, ihn bloß zu verwerfen oder gar nicht zu beachten, wie es gewöhnlich mit ihm geschehen, als unzeitig, seine Lösung an einer Stelle erzwingen zu wollen, wo sie im umfassenden Zusammenhange des Ganzen sich noch nicht von selbst ergeben will, wo ihre Lösung daher immer nur ein künstlicher Versuch, eine unvorgreifliche Hypothese bleiben müßte, die einer künftig zu findenden natürlichern Erklärungsweise und deren Berichtigung immer ausgesetzt bliebe.

Dennoch tritt die Verwandtschaft dieses Problems mit einem andern, welches Schelling bereits (in seiner Abhandlung über die Freiheit) auf das Bestimmteste ausgesprochen, viel zu klar hervor, um nicht zu einem vergleichenden Blicke auf beide zu veranlassen. Die unmittelbare Daseinsform des Wirklichen und somit dies Wirkliche selbst zeigten sich nicht entsprechend

dem Begriffe, der „Idee". Ebenso ist — es bleibt dasselbe Problem, nur von einer besondern Seite betrachtet, — die Annahme einer Schöpfung, deren absoluter Anfang bis in ihre Principien hinein, Unvollkommenheit, Chaos wäre, das sich erst allmählich zur Ordnung gesteigert hätte, schon begriffsmäßig ein Widerspruch, wie anderswo einleuchtend gemacht worden ist. Dennoch überzeugt uns empirisch die gesammte Naturentwicklung von einem solchen, aus chaotischen Anfängen und aus ungeordneter Mischung stufenweise zur Ordnung und gesetzmäßigen Schönheit geläuterten Fortschreiten der Schöpfung. Was an sich also das Wahre (der Idee Entsprechende), Erste und Vollkommenste ist, zeigt sich faktisch entweder unmittelbar gar nicht, oder nur als das Späteste, vielfach Vermittelte, von seinen Vorstufen Abhängige. Soll die Schärfe und Unbefangenheit des Begriffs bewahrt bleiben, so dürfen wir jenen Widerspruch und das in ihm liegende Problem weder verwischen, noch es uns durch die bisher gehörte Aushülfe Hegels (und auch der frühern Schelling'schen Philosophie) beschwichtigen lassen: daß eben das Wesen und Leben der absoluten Idee darin bestehe, ihrer selbst sich zu „entäußern", und so erst allmählich aus dem Negativen ihrer selbst zu sich, als der an und für sich seienden Vollendung zurückzukehren. Dies heißt jedoch nur, wie früher gezeigt, ein Faktum, und zwar ein mit dem Widerspruche behaftetes Faktum, in das Absolute erheben, und ist so einer Verfälschung der Idee desselben gleichzuachten, indem doch nur, statt der Lösung des Problems, das in ihm liegende Widersprechende und Problematische selbst für diese Lösung ausgegeben wird. Vielmehr drängt sich bei der Erwägung dieser universalen Weltthatsache, welche jedem direkten Fortschreiten von der Idee in diese Wirklichkeit sich widersetzt, und so nun auch die schlecht verhehlte Lücke erzeugt hat, die das Hegelsche System in dem vermeintlichen Uebergange der Idee zur eigenen Unmittelbarkeit übrig läßt, — die Folgerung drängt sich dabei auf, welcher sich auch Schelling nicht entziehen konnte bei seinem tiefeindringenden und doch mit kühner Freiheit combi-

nirenden Sinne für das Wirkliche, daß in jener Wirklichkeit, wie sie dort der vermeintlich-ursprüngliche Ausdruck der Idee sein soll, im Gegentheil nur ein höchst Vermitteltes, Secundäres, seinem Ursprunge aus noch unbekannten Ursachen Entfremdetes, gefunden werden könne. Man kann sich des Urtheils nicht erwehren, sagt Schelling (a. a. O.), daß in der Schöpfung, wie sie vor uns liegt, ein Zerrüttetes wieder in Ordnung gebracht scheine: es blickt in ihr eine Störung und Lebenshemmung hindurch, in welche sich der herstellende Wille eines schöpferischen Geistes von Neuem ergossen zu haben scheint. Nur unter dieser Voraussetzung — müssen auch wir bestätigend hinzusetzen, wiewohl die eigentliche Problemlösung darin vorerst noch nicht gegeben sein kann, zu welcher es an dieser Stelle ohnehin noch nicht Zeit wäre, — läßt sich überhaupt ohne den offenbarsten Widerspruch die Möglichkeit denken, daß in der Weltentwicklung, wie wir sie unmittelbar gegeben erblicken, das Höchste, ihr eigentlicher Zweck, doch nur approximativ und nach langen Vorbereitungen, zugleich, wie es scheint, nicht ohne einen Widerstand überwinden zu müssen, erreicht wird: das Problem, wie das Chaotische der (erscheinende) Anfang der Dinge sei, ist damit, wenn nicht gelöst, doch in einen größern Zusammenhang der Betrachtung erhoben. Ebenso hat von jeher eine weniger mit bloßen (und zudem ziemlich oberflächlichen) Abstraktionen verkehrende, der Erfahrung zugewandtere und darum tiefere Philosophie, welche zugleich daher Gott diese natürliche Realität, die in Raum und Zeit wirkenden Bewegkräfte nicht ab-, sondern zusprach, diesen Gegensatz eines hemmenden und befreienden Principes in der Schöpfung bis in die Unmittelbarkeit der universalsten Naturerscheinungen herabverfolgt: im Lichte, dem allgemein Immateriellen und doch dynamisch Mächtigsten der Natur, hat sie das befreiende, lösende Princip, in der Schwere das bindende, verschließende, die unmittelbare Wirkung hemmende, selbst empirisch unmöglich verkennen können. Aber es ist selbst der empirischen Forschung mehr als einmal nahe gelegt worden, diese

Undurchdringlichkeit und Verschlossenheit der Körper gegen einander, welche auch zu ihrer chemischen Wirkung erst der Auflösung bedürfen, nicht für ihre wahre oder absolute Daseinsform, sondern in ihnen nur das Produkt einer Hemmung (und darum Verdunkelung) ursprünglich einander penetrabler Grundkräfte zu sehen. Man hat vielleicht nicht ganz nur symbolisch, wenn dieser Sinn eines verborgenen Zusammenhanges der stets in einander dringenden, gegenseitig penetrabeln Weltwesen damit bezeichnet werden soll, von einer ursprünglichen „Lichtnatur" derselben gesprochen.

20.

Ebenso ist in einem andern Gebiete von uns nachgewiesen worden (Zeitschrift, Bd. VI. S. 163.), daß auch der Geist des Menschen nach seiner empirischen Selbstgegebenheit nicht als die wahre, ursprüngliche Verwirklichung der Idee dieses Geistes angesprochen werden könne, sondern als das schlechthin ihr Unangemessene: es bedürfe vielmehr auch hier der „Erklärung" — d. h. es bleibe als Problem zurück, — wie jene halbe, in ihrer eigentlichen Wirkung und Macht gleichsam gelähmte, Geistigkeit, wie die des Menschen faktisch sich zeigt, zur Existenz gekommen sein könne; um so mehr, da jene absolut raum- und zeitdurchdringende Macht im Erkennen und Wirken, welche eben als die eigentliche des Geistes dort nachgewiesen worden ist, wirklich, wenn auch nur vorübergehend, unser gegebenes Geistesdasein berührt. In den Zuständen des Hellsehens, des zweiten Gesichts, das die Raum- und Zeitentfernungen aufhebt oder in sich anticipirt, ebenso in den raumvernichtenden Erscheinungen eines (magischen) Fernwirkens, deren sporadische Thatsächlichkeit kaum zu bestreiten sein würde, erreichen wir den eigentlichen Begriff des Geistes, wir überwinden darin Zeit und Raum und durchdringen die sonst uns dunkle Objektivität; dennach können diese Zustände nur als krankhafte, vorübergehende, unserm unmittelbaren Geistesdasein selber unangemessene gefaßt werden, während wir uns gewohnter Weise umgekehrt in entschiedener Unangemessenheit

gegen unſern Begriff verhalten: wir ſcheitern am Raume und an der Zeit, am Objektiven, als an uns unüberwindlichen, undurchſichtigen Schranken, gleich als wenn wir keine Geiſter wären! Damit erſcheint der Begriff des Geiſtes ebenſo in uns realiſirt und gegenwärtig, als dennoch auch nicht: er iſt wie gebunden, latent; aber er ſcheint wiederherſtellbar in jedem Augenblicke.

21.

Die Wichtigkeit all jener Betrachtungen für die vollſtändige metaphyſiſche Auffaſſung des Weltproblems leuchtet ein. Wir werden hiernach dem empiriſch Wirklichen die wahre Realität, das Durchgebrochenſein zur vollen Exiſtenz, geradezu abſprechen müſſen, und zwar im gerade umgekehrten Sinne, als etwa auch der Pantheismus auf einer Negativität des Endlichen glaubt beſtehen zu müſſen. Ihm iſt in dieſem Endlichen nur das Unendliche, Abſolute, wirklich; er überſchätzt dieſe Daſeinsform dergeſtalt, um ſie der des Abſoluten gleichzuſtellen. Wir umgekehrt erweiſen aus der Idee der Wirklichkeit, wie jene ſogar zu gering ſei, um auch nur das wahrhaft Endliche in ganzer, ungetheilter Kraft darzuſtellen. — Aber dies wahrhaft Endliche oder Geſchöpfliche, auch wie wir es nur in jenem Probleme faſſen, wird dadurch nicht bloß zu einer jenſeitigen Gedankenwelt, welche ſein ſollte, ohne doch je ſein zu können, oder der etwa eine ebenſo leere Zukünftigkeit (in der Vorſtellung einer dereinſtigen „beſſern" Welt) beizulegen wäre, ſondern ſie iſt, wenn wir uns des bisherigen Reſultats erinnern wollen, das allein Wirkliche und Weſenhafte, der wirkſame, in der unmittelbaren Welt der Erſcheinung gegenwärtige, dennoch (aus hier noch unbekannter Urſache) nicht voll hervorbrechende Grund derſelben. Nur indem dieſer beſteht und dauert, vermag auch der Wechſel jenes Scheins, an ihm befeſtigt, doch in negativer Weiſe der Dauer (18), gleichfalls zu beſtehen.

22.

Kaum bedarf es nämlich wohl der Erinnerung, daß mit jenem Begriffe eines wahrhaft Endlichen, in dem wahren Raume und der wahren Dauer Gegründeten, der ſich uns hier außerdem

noch in ſo vielen beſondern Beziehungen dargeboten hat, nur wieder zurückgelenkt werde zu dem allgemein metaphyſiſchen Reſultate unſerer Monadenlehre. Aber auch hier iſt von entſcheidender Wichtigkeit, es auszuſprechen, daß jener Begriff einer jenſeitigen und doch im Unmittelbaren gegenwärtigen Welt, welchen wir hier gefunden, keineswegs nur ein vereinzelter, von unſerm beſondern Standpunkte aus gültiger ſei: er hängt vielmehr mit dem Principe jeder monadologiſchen Philoſophie auf das Innigſte zuſammen, und kaum wird ſich ein Syſtem von ſolchem Charakter (auch das Herbartſche nicht) jener Konſequenz entziehen können, welche ihm zugleich für die Metaphyſik ganz neue Fragen und Unterſuchungen eröffnen würde. Wenn jene Philoſophie nämlich behauptet, daß jedem Eigenthümlichen der Erſcheinung eine Urpoſition von entſprechender Eigenthümlichkeit zu Grunde liegen müſſe; ſo iſt davon auch die zweite Folgerung nicht zu trennen, daß jede dieſer eigenthümlichen Urpoſitionen nur mit, und ſo zugleich in allen andern, alſo bei aller Schiedlichkeit — oder genauer vielmehr, um dieſer Schiedlichkeit willen — nur in einem Zugleich und Ineinander mit den übrigen (d. h. im Verhältniſſe der wahren Zeit und des wahren Raumes) beſtehen, — unbezogen und im bloßen Unterſchiede von den andern aber gar nicht ſein könne; denn in der wahren Welt iſt Alles nur Zuſammenhang und in einander wirkende Gegenwart. So dürfen wir nicht bloß als unſeres, ſondern als Geſammtergebniß aller monadologiſchen Philoſophie ausſprechen: Gäbe es nicht ein Univerſum, wo jene Grundweſen der erſcheinenden Welt, trotz ihrer Unterſchiedenheit und ihres Gegenſatzes, dennoch einander durchdringlich, in widerſtandlos lebendigem Zuſammenwirken wären, zugleich und doch geſchieden (in der wahren Zeit), außer ſich und doch bezogen auf einander (im wahren Raume), — wie wir ja auch ſchon empiriſch zuzugeben genöthigt ſind, daß in allem zeitlich Gegenwärtigen ſein Zukünftiges ſchon vorauswirkt, alſo doch ſchon wirklich ſein muß in irgend einem (empiriſch freilich nicht nachweisbaren Sinne), daß ebenſo jeder Einzeltheil

des körperlichen Universums durch alle andere außer ihm mitbestimmt wird, welche demnach ebenso von ihm geschieden, wie (verborgener Weise) in ihm gegenwärtig sind; — gäbe es daher keine solche wahre Raumzeitlichkeit in der falschen, kein jene Trennungen ebenso bewahrendes, wie zugleich doch sie aufhebendes (durchdringendes) Universum: so könnte auch in dem erscheinenden Universum kein zeitlicher Zusammenhang des Vorher und Nachher, wie keine Uebereinstimmung des räumlich Geschiedenen gefunden werden. Aber auch die zweite Folgerung scheint uns eben so entscheidend, wie allgemeingültig: daß nämlich nach dem wahren Wesen und der Bestimmung unsers Geistes jenes Universum, nicht das sinnlich uns gegenwärtige, der eigentliche Augpunkt und die Stätte unseres Bewußtseins sei: durch das Denken, durch den Begriff, werden wir unablässig auf jenes zurückgetrieben über die sinnliche, von ihm für unwahr erklärte, Unmittelbarkeit hinaus. Aber noch eindringlicher wird uns dies nahe gerückt durch die schon erwähnte Thatsache ekstatischer Zustände unseres Geistes, wo jener innere, dem natürlichen Bewußtsein verborgene Weltzusammenhang, den unser Denken doch stets dem sinnenfälligen Universum zu Grunde zu legen genöthigt ist, ihm nun auch in empirischer Eindringlichkeit sich aufschließt, indem wir, auf Augenblicke und nach einzelnen Seiten wenigstens, die verborgene Einheit der Dinge erblicken, ohne deren unablässig erhaltende Wirksamkeit auch das sinnliche Universum in keinem Zeitmoment und in keinem Raumtheile als Eins bestehen könnte.

Diese Thatsache eines dem menschlichen Bewußtsein nicht völlig versagten magischen Einblicks in den Einheitsstand der Dinge, führt indeß noch einen Schritt höher und bereitet eine noch tiefere Anerkenntniß: jene Centralität aller Dinge, indem sie vorübergehend und theilweise auch in unser Wissen gelangt, muß daher schon ursprünglich (wie auch allgemein metaphysisch der weitere Fortgang zeigen wird) eine gewußte sein: dies Weltcentrum kann daher selber nur in einem höchsten und absoluten Weltwissen gefunden werden; denn nur, sofern wir

an einem ſolchen theil haben, in dies Bewußtſein Gottes eingerückt werden, und ſo die in ihm ſich ſpiegelnde Einheit der Dinge miterſchauen, wird überhaupt jenes Faktum eines ekſtatiſchen Einblicks in den innern Weltzuſammenhang begreiflich und läßt ſich mit den andern Erfahrungen einer gegenſeitigen Durchdringlichkeit der Geiſter in verſtändliche Analogie bringen *). Aber dadurch erhielten wir zugleich in gewiſſem Sinne einen faktiſchen Beweis für die Thatſache göttlicher Allwiſſenheit, wenn ſich ihre Wirkung mittelbar dergeſtalt in unſerm Bewußtſein abſpiegelt.

23.

Zugleich iſt jedoch dieſe Lehre von einem ewigen (urſtändlichen) Univerſum von ſehr altem Urſprunge, und zieht ſich in verſchiedenen Stufen begriffsmäßiger Auffaſſung aus der älteſten Philoſophie in die neuere hinüber, nur in den letzten Syſtemen faſt vergeſſen oder in verkümmerter Geſtalt, weil pantheiſtiſch mit dem Begriffe der Welt überhaupt identificirt. Einſeitig in entgegengeſetzter Weiſe kann die frühere Auffaſſung genannt werden; indem nämlich jenes einende Band des ewigen Univerſums nur im abſoluten Geiſte gefunden werden kann, iſt es zu einem bloß ideellen Momente in dieſem gemacht worden, und hat ſo die eigene Realität und Ausdrücklichkeit eingebüßt. Wir dürfen zum Belege bloß an die Idealwelt, den Gedankenkosmos der Platoniker, erinnern, welche, nur Vorbilder der wirklichen Dinge, einer Hyle, einer realiſtiſchen Gegenſeite, bedürfen, um in dieſer ihr Vorbildliches realiſirend niederzulegen. Dies iſt jedoch ein zu ſchwaches Princip, um die ganze Wucht der Welt daran zu befeſtigen, und jede ſolche Anſicht von einem nur ideell wirkenden (transſcendentalen) Gotte muß ungenügend beiben, oder allmählig zum Dualiſtiſchen herabgleiten, um ſich nur von Irgendwoher eines Reellen, Natürlichen verſichern zu können. Gott bedarf fürwahr realerer und der Welt gegenwärtigerer

*) Vgl. des Verf. „Andeutungen über den Urſprung der Religion.“ Zeitſchrift Bd. V. S. 272. 74.

Bewegkräfte, um der allwaltend Einende in ihrer Unendlichkeit zu sein, als der Platonismus und alle ihm verwandte Philosophie im Begriffe der höchsten Idee oder des reinen Geistes ihm zugestand; und dies mußte über jene unfruchtbare Idealität dem Pantheismus gewonnenes Spiel geben, welcher die Realität und Wirksamkeit Gottes, deren sein Begriff nicht entbehren kann, umgekehrt in die unmittelbare Welt präcipitirte. Wir treten mit jenem Begriffe vermittelnd zwischen die beiden Einseitigkeiten; doch nehmen wir auch in ihm nur ein altes spekulatives Element wieder auf, welches in der ganzen Ueberlieferung der „mystischen" Philosophie bis auf Jacob Böhme und St. Martin herab, bei Franz Bader ohnehin, mit völliger Stärke sich ausgebildet hat. Dies war das Element, durch welches allein jene Lehre die Kraft erhielt, weit früher schon, ehe zu einer dialektischen Widerlegung des Pantheismus die Metaphysik gereift war, das pantheistische Princip zu überwinden, ohne doch in jenen Begriff einer machtlos ideellen Jenseitigkeit Gottes zurückzuweichen. Namentlich Jacob Böhme hat dies Princip deutlich und mit vollständigem Bewußtsein der darin liegenden Vermittelung von Immanenz und Transscendenz ausgebildet: es ist seine Lehre von der ewigen Natur oder Schöpfung in Gott, von der Urständlichkeit der Dinge in ihm; und auch darin müssen wir die Tiefe und Richtigkeit seines spekulativen Blicks erkennen, daß er, ohne freilich die dialektischen Motive dieser Unterscheidung sich völlig zum Bewußtsein gebracht zu haben, den Ursprung jener Welt in dem Zusammentreten eines Gegensatzes findet, der Finsterniß oder der zusammenziehenden Härte und Herbigkeit (des Grimmes), welche die Eigenheit und scharfe Geschiedenheit (das Urindividuelle) der Kreaturen setzt, mit dem durchdringenden Lichte, der aufschließenden Milde und Liebe, welche jene Schiedlichkeit durchwaltet, und dadurch eben den ganzen und Einen Gott in ihr real verwirklicht werden läßt. Jede der Gestalten dieser ewigen Natur nach Böhme hat daher eigenen Bestand und eigenes Wesen; sie ist das Wurzelhafte und eigentlich Reale in

allem Erscheinenden; allein keines derselben könnte in dieser Eigenheit bestehen, wenn nicht die Andern wären; der Grimm vermag nur in der Liebe aufgelöst und von ihr getragen zu existiren. Aber ebenso bedarf die Liebe dieses scharfen, widerstehenden Grundes in ihr selber, damit sie nicht (setzen wir hinzu) zum unwirklichen Abstraktum verblasse*). Bei Oetinger und Andern wird jene ewige Wurzel alles Daseins, mit ebenso unverkennbarem Hervorziehen des Realistischen, die prima materia in Gott genannt, sonst auch als die ewige Grundzahl der Dinge, oder die urständliche Ruhe derselben in Gott bezeichnet, in welche (besonders nach St. Martins begeisterter Darstellung) auch die Betrachtung zurückzuflüchten habe, um den erscheinenden Widerstreit der Welt, das Uebel und Böse in der „scheinbaren und falschen Zeit", schon ursprünglich gelöst und ausgetilgt zu denken. Und jene Welt meint Angelus Silesius, wenn er in kühnen Sprüchen die völlige Einheit und Gleichheit Gottes und des Geschöpfs bezeugt, ja mit tiefster Zuversicht hinzusetzt, daß Gott selbst nicht mehr Gott wäre, daß „der Himmel einstele", wenn „ich" verginge**): — Sprüche, deren Sinn in der gemein pantheistischen Bedeutung zu finden, wohl als der stärkste Beweis einer Alles zu ihrem Besten umdeutenden Unkritik betrachtet werden darf.

Was indeß die Begründung jener Lehre betrifft, so kann nicht unbemerkt bleiben, daß sie in der Gestalt, wie wir sie bei den Mystikern finden, kaum ihre allgemeine und rein wissenschaftliche Grundlage, ebenso wenig ihren frei begriffsmäßigen Ausdruck gefunden hat. Dies ist daher die Aufgabe unsrer spekulativen Theologie geworden, welche so zum ersten Male

*) Jacob Böhme's Leben und Lehre von Dr. W. L. Wullen. Stuttgart, Liesching. 1836 S. 49—57.

**) In „Angelus Silesius und St. Martin, als Handschrift herausgegeben von K. L. Varnhagen", Berlin 1833. vergleiche man bei Ersterm die Sinnsprüche, I. N. 276. II. N. 178. 198. 201. 255. 182. 83. und die von Strauß (Glaubenslehre II. S. 738 Note) angeführten.

es versucht, ihr die sichere Stelle und das Bürgerrecht zu geben in dem Kreise der geltenden spekulativ theologischen Wahrheiten. Den festen Anknüpfungspunkt hat sie ihr jedoch gleichfalls im Thatsächlichen gegeben, dessen Deutung und gründliches Verständniß, wie wir erwiesen haben, ohne die Lehre von einer Realwelt in Gott gar nicht möglich ist. Nur das ist die fernere Frage, wozu noch weiter jene Lehre auszubilden uns gelingen wird.

24.

Durch diese Untersuchung sind wir dem eigentlichen Verständnisse der Frage (10.) näher gerückt: worin die unendliche Wirklichkeit Gottes, die „reale, objektive Seite" in ihm, zu finden sei? Im Gegebenen selbst hat sich die Nothwendigkeit ergeben, ein Uebersinnliches und Ueberempirisches zu denken, als das allein Wirksame und wahrhaft Wirkliche in ihm, und als die in ihrem Effekte gegenwärtige Ursache, also schlechthin erkennbar durch die Unmittelbarkeit des Sinnenscheins hindurch. So entspricht dieser Satz ganz dem früher erwogenen Gesichtspunkte (3.): daß Gottes Wesen ohne Widerspruch mit dem Weltwesen nicht identificirt werden könne, demungeachtet aber also in ihm gegenwärtig sein müsse, — da in der erscheinenden Welt für sich selbst nicht Realität und Bestand sein könne, — daß es völlig erkennbar an ihm hindurchscheine. — Hiermit ist nun gefunden (ja in gewissem Sinne am Universalempirischen erwiesen) die reale, objektive Seite in Gott, oder Gott, sofern er nur als absolutes Wesen, unendliche und doch Eine Substanz, gedacht wird. Dieser Begriff so von Unten her sicher gestellt, kann daher zur Grundlage weiterer Analyse gemacht werden.

25.

Das absolute Wesen ist Grund seiner selbst; diese Aseität ist aber, laut der Dialektik dieses Begriffes in der Ontologie, in keiner Weise als abgelaufene, todt präcipitirte zu fassen, sondern, — wie nur der Begriff des Schaffens der wahre ist, in welchem die Schöpfung zugleich als ununterbrochene, als

Welterhaltung gedacht wird, — ebenſo iſt jenes Grundſein ſeiner ſelbſt in Gott die ſtets lebendige That dieſer Selbſtbegründung, unendliches, ſtets aus ſich ſelbſt ſich erneuerndes Leben. Gott iſt (um den Begriff vergegenwärtigender Anſchauung näher zu bringen) in jedem Augenblicke ſeiner ſelbſtgeſchaffenen Wirklichkeit immer friſch und energiſch neu, während im endlichen Daſein ein Anſchwellen und Nachlaſſen, Verhüllung und Enthüllung des Lebens unabtrennlich iſt von dem, ſeinen Grund nicht bloß in ſich ſelbſt, in ſeiner Urpoſition, ſondern in unbeſtimmbar andern mitbedingenden Verhältniſſen tragenden Weſen des Endlichen. Wir nennen jenes die abſolute, ewige Selbſterzeugung Gottes, welche — um ſogleich in die von ihr unabtrennliche ideale Seite überzugreifen, — von eben ſo energiſchem Selbſtbewußtſein durchleuchtet, ihn zu dem ſeiner immer gleichen Vollkommenheit Genießenden (Allſeeligen) macht.

Dieſe aus ewiger Selbſterzeugung hervorgehende Unendlichkeit in Einheit iſt nun die Wirklichkeit Gottes, ſeine „Natur", wodurch er nicht nur Gedankenweſen in abſtrakter Jenſeitigkeit, noch auch umgekehrt das iſt, was nur ſeine Wirklichkeit oder Natur in der entſtehend-vergehenden Weltunendlichkeit beſäße, ſondern in voller und energiſcher Weltimmanenz doch in ſeinem Weſen frei iſt von der unendlichen Selbſtverendlichung, in welcher nach dem Pantheismus ſeine Ewigkeit beſteht. Die Unendlichkeit der ewigen Urpoſitionen iſt eben ſeine Wirklichkeit. Auch dieſe bedarf daher der unabläſſigen Selbſtvermittelung aus dem Gegenſatze der eigenen Schiedlichkeit und Unendlichkeit in die ewig daraus ſich wiederherſtellende Einheit. Auch Gottes innerſtes Leben kann daher als „Proceß", „Dialektik unterſchiedener Momente" bezeichnet werden, ſofern man eine Vergleichung dafür von dem Reinſten und Durchdringendſten im Endlichen, dem Denken, hernehmen will. Und auch das Endliche bedarf dieſer Selbſtvermittlung, um nur Lebendiges, eigentliche Wirklichkeit, zu ſein. Dennoch iſt der ſpecifiſche Unterſchied nicht zu überſehen, daß im Leben Gottes, als dem nur in ſich ſelbſt gründenden, unbedingten, jene Wechſeldurch-

dringung der Gegensätze stets völlig gelingt: darum ist es ewiges, vollendetes; während im unmittelbar endlichen Dasein die Lebenseinheit es nie vermag, alle ihre Momente und Bedingungen zugleich und zu Einem Schlage der Verwirklichung also in sich zu versammeln, daß die Wirklichkeit ihrem Vorbilde gleich käme; wo dann das Endliche selbst ewig, unvergänglich, in die Urständlichkeit und Ruhe in Gott eingekehrt wäre. Und indem wir Gott hiermit eine überendliche Natur beizulegen genöthigt sind, ergiebt sich uns dadurch von selbst auch ein höherer Begriff für die Wirklichkeit der Geschöpflichen, indem wir die Bedingungen erkennen, die es zum Endlichen im schlechten Sinne werden lassen, welche, überwunden und hinweggeräumt, auch ihm eine Wirklichkeit zulassen, durch welche es ewig, wie Gott, und in Gott, wiewohl darum abermals nicht identisch mit ihm, zu werden vermag: — wovon zu seiner Zeit das Bestimmtere.

In jener Anerkenntniß der Natürlichkeit Gottes, ohne mit derselben pantheistischen Konsequenzen anheimzufallen, vielmehr darin zugleich die entscheidendste Waffe zur Widerlegung und Berichtigung des bloß pantheistischen Standpunktes besitzend, ist nun unserer Meinung nach die wesentliche Grundlage der spekulativen Theologie und einer darauf zu gründenden Religionsphilosophie gegeben — im Gegensatze zum Gottesbegriffe der ältern (und neuern) Scholastik, wie des späteren Deismus, der nach Schellings treffenden Worten (Denkmal, S. 171.) „alles Natürliche von Gott hinwegnimmt", damit aber „ihn jedes Organs seiner Offenbarung beraubt." Ein naturloser Geist ist selbst nur ein unverständliches Abstraktum; hierin, oder von dieser Seite, hat der Pantheismus mit Recht den Sieg über jene Denkweise davongetragen. Ohne dies reale Leben in Gott, als dem Werkzeuge seiner Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit, würden zugleich die wichtigsten und gemüthserregendsten Eigenschaften Gottes, seine Allmacht und Allgegenwart, zu etwas völlig Undenkbarem, ja Widersinnigem herabsinken.

26.

In dieser real-objektiven Seite des göttlichen Wesens ist selbst jedoch, damit es Leben sei (25.), eine Dreiheit von dialektischen Momenten zu unterscheiden: 1) der Eine, aber noch unaufgeschlossene Urgrund, — das Radikale, Einende in Gottes Wesen, — welcher zwar in Allem, aber noch nichts Besonderes ist; die noch gegensatzlose Einheit. Wir haben ihn weder als ein für sich existirendes Moment in Gott zu betrachten — wie geschehen ist, — noch als eine bloße Abstraktion ohne Realität, — wie gleichfalls geschehen, womit dann Gottes Sein aus lebendiger Selbstbegründung wieder zu dem todtfertigen Dinge an sich der alten Metaphysik herabsänke, — sondern als der in Allem wirkende und einende Urgrund, welcher somit zwar herabreicht auch bis in die äußerste Wirklichkeit des endlichen Daseins, aber für sich selbst nur gegenwärtig ist in der Selbstvollendung und Aufgeschlossenheit der göttlichen Existenz, in welcher er, wie gesagt, als Radikales, ewig Einendes, hindurchwirkt. Hiermit ergiebt sich von einer neuen Seite ebensowohl die Gleichheit, als der specifische Unterschied des göttlichen Lebens und des endlichen: auch in diesem ist ein Radikales, durch das es zum Individuellen, ebenso zum Geeinten wird: im Keime ist die ganze Pflanze schon gegenwärtig, wie umgekehrt in ihrer ausgebreiteten Verwirklichung ihr Keim noch hindurchwirkt, daß sie als individuelle, geschlossene Einheit erscheinen könne. Dennoch ist im Endlichen Beides außer einander; es ist das Vorwirkliche seiner selbst, im Unterschiede von seiner (nicht immer erreichten, oder dann vorüberschwindenden) Vollwirklichkeit: so ist es Leben, aber getrenntes, gebrochenes, unvollständiges, kurz endliches. Dieselbe radikale Einheit findet sich in Gott, weil er lebendiger ist; aber sie hat, als besonderer Moment (als Keim-Involutionszustand) in ihm gar keine Existenz; darum ist er allein absolutes, vollkommenes Leben.

Dieser Begriff des schlechthin einfachen Urgrundes noch in völliger Indifferenz gegen allen Unterschied, ist schon sehr früh

in der Spekulation gefunden worden: er ist das Sein, von welchem schlechthin nicht abstrahirt werden kann, die erste oder (in aufsteigender Betrachtung) letzte Gewißheit des Denkens, welches darin gerade metaphysisches geworden. Es ist das einfach unterschiedlose Sein, von dem nichts Anderes, denn nur das Prädikat: sein ausgesagt werden kann, das für die eigenen in ihm liegenden Gegensätze noch Indifferente, — der abstrakteste und darum früheste Begriff des Absoluten, wohlbekannt von den ältesten Anfängen der Metaphysik an bis herab zu den Neuplatonikern, und durch die Gnosis selbst der christlichen Philosophie einverleibt. Unter jenen hat Plotinos besonders, durch ausdrückliches Abweisen aller Denkbestimmungen von ihm, indem überhaupt kein relativer Begriff bei ihm Geltung habe, es als das Anfangsprincip für alles Sein und Denken bezeichnet: es ist ihm das schlechthin Prädikatlose; nur das einfachste „Sein" und „Eins" läßt es sich nennen. Bei den Gnostikern ist es bildlicher der stille, noch unoffenbare Grund Gottes an sich selbst, das Stillschweigen, die Abgrundsfülle, die Finsterniß, oder auch das reine, in sich einfache und darum noch unsichtbare Licht; in der trinitarischen Auffassung Gottes reiht sich naturgemäß der Begriff des Vaters daran; bei den Scholastikern ist es actus purissimus, die vita mera et absoluta und andere Abstraktionen einfachster Begriffe. — Aber bei jener Bestimmungs- und Ausdrucksweise wäre fast überall zu erinnern, daß ihr Begriff undialektisch bleibt: er wird für irgend ein Höchstes, Erstes, an sich Bestehendes gehalten, von dem (wie bei den Neuplatonikern) ein zweites und drittes Princip ausfließt und sich absondert. So mußte, was im Begriffe Gottes nur Moment, unabtrennbarer Theil seines Lebens ist, durch eine (gar nicht seltene) Vorstellung theogonischen Processes von ihm abgetrennt erscheinen, und wurde zu einer mythologischen Hypostase. Hier ist der dialektische Uebergang wieder herzustellen. — Aber auch die neuere Philosophie seit Schelling, so wie sie die Idee des Absoluten zum Mittelpunkte der Spekulation machte, mußte jenen Begriff wieder aufnehmen: er ist das Absolute,

als „Indifferenz", im ausdrücklichen Unterschiede gefaßt von der lebendigen, die Gegensätze schon durchdringenden Identität; später wird er das „Sein", aber als gleich noch dem „Nichts": deutlich nur dialektische Anfänge, welche einen Proceß, ein Mannigfaltiges sich vermittelnder Principien in Gott, einen lebendigen Gott voraussetzen. Aber in entgegengesetztem Bestreben wurden hier die weiteren Momente jenes Processes sogleich schon in die unmittelbare Scheinwelt verlegt: jenes Leben Gottes sollte nur das unendlich sich verendlichende sein, bis zu welcher schlechten und negativen Endlichkeit von hier aus noch ein weiter Weg ist. Da muß die Dialektik vielmehr den Unterschied hervortreten lassen.

27.

Der Urgrund, als für sich unwahrer Moment, ist vielmehr nur in dem folgenden zu denken:

2) die durch die Selbsterzeugung aus ihm gewirkte Unendlichkeit des göttlichen Seins, seine extensiv und intensiv unendliche Realität oder Machtfülle, welche der Urgrund, obwohl als besonderer seit Ewigkeit in dem verwirklichten Gotte verschwunden, dennoch als ruhende Einheit in ihr (einem Alles harmonisirenden Grundtone vergleichbar) durchwaltet. Diesen zweiten Moment, das sich selbst erzeugende Leben Gottes in seiner ewigen Vollendung, hat man meistens, unfähig, das Denken hier in seiner Reinheit zu erhalten, und um des Lebens Gottes durch ein unmittelbares Zeugniß gewiß zu werden, mit der Weltwirklichkeit verwechselt, und so den Pantheismus erzeugt. In unserm gegenwärtigen Zusammenhange kann diese Ansicht nicht mehr auftreten; sie ist schon durch unsere Theorie von Zeit und Raum, durch den Unterschied von Dauer und Zeitlichkeit fundamental widerlegt, welche die Zeitlichkeit der erscheinenden Welterisstenzen von Gottes Wirklichkeit ausschließt, die ewige Dauer lebendigen Selbsterzeugens aber in ihm setzt. Auch uns freilich ist die Weltwirklichkeit bei diesem Punkte der Untersuchung von entscheidender Bedeutung, nicht als unmittelbarer Beleg für jenes göttliche

Leben, wohl aber als die vermittelnde Grundlage eines Rückschlusses, wie es an sich selbst zu denken, indem in Gott, als dem Urgrunde der Welt, auch die Gründe zu einem solchen, in Gliederungen und Wesensstufen getheilten Universum liegen müssen.

So kann man sich jenen Begriff des immanenten Lebens in Gott nicht concret und real genug denken, da in ihm der wahrhafte Grund und die Urgestalt alles geschöpflich Individuellen gesucht werden muß. Wenn sich nämlich im erscheinenden Universum, in der allgemeinsten Grundlage des Weltgebäudes, wie in den einzelnen Reichen der Natur (den relativ geschlossenen Specialuniversen), im Chemismus, in der Welt des Minerals, der Pflanzen und Thiere, die Einheit eines Grundgedankens, bis in die konsequenteste Gliederung des Einzelsten herabverfolgt, sich verwirklicht zeigt (welche Ideenhaftigkeit des erscheinenden Universums freilich erst in der ideellen Seite Gottes, in seinem Denken (34.), ihre volle Begreiflichkeit erhalten kann): so müssen diese Gedanken, die wir solchergestalt in zeitlich-räumlicher Geschiedenheit vor uns haben, offenbar zugleich eine substantielle Wirklichkeit in Gott haben, oder im realen Wesen Gottes gründen, und in der Sinnenwelt nur abgeleitete, secundäre Wirklichkeit erhalten. Die zeitlich werdende Schöpfung ist daher (nach dem gewöhnlichen, auch platonischen Idealismus, der eben deßhalb, den Dualismus nicht überwindend, ein Reelles, eine Materiatur anderswoher voraussetzen muß) — keineswegs bloß die Realisirung der nur ideellen göttlichen Vorbilder, sondern ausdrücklicher vielmehr die Folge der Realität, welche jene Ideen im göttlichen Wesen schon ursprünglich besitzen. Auch jener Idealismus gründet sich daher nicht minder nur auf ein halbes Denken, wie wir es an der pantheistischen Auffassung des Absoluten im Begriffe einer bewußtlos vernünftigen Naturkraft nachwiesen: auch jener, wie diese, schließt die volle Begreiflichkeit einer Weltschöpfung, wie sie gegeben ist, aus, und läßt den Geist unbefriedigt. Uebrigens zeigt sich in diesem Idealismus nur dieselbe

abstrakte Fassung, welcher wir im Vorhergehenden im Begriffe eines absoluten, aber naturlosen Geistes begegneten: Ideen, bloße Vorbilder im Denken Gottes, wären ebenso unfähig schöpferisch sich zu propagiren, wie ein reiner Geist Gottes unfähig wäre, Schöpfer einer solchen, in Stufen gegliederten Welt zu sein. Wir haben also, abermals auf die Garantie dieser Welt, und als deren Radikal (26.), in Gott ein Realuniversum von entsprechenden Grundkräften und Potenzen zu denken. Sie haben Schiedlichkeit und Individualität, gleich realen, in der reichen Natur eines Wesens neben einander vorhandenen Vermögen; aber vor der Schöpfung, oder ohne Beziehung auf solche gedacht, treten sie nicht als gesonderte aus ihm hervor: gewinnen für sich keine Existenz, sondern sind durchdrungen und getragen von der ewigen Einheit Gottes. Und nur der Gott, welcher ein System von abgestuften Grundkräften, niedere und höhere Potenzen in sich trägt, aber von seiner Einheit gehalten, kann Schöpfer dieses Universums sein: wobei sich vorläufig als allgemeinste Folgerung ergiebt, daß das eigentlich Weltschöpferische nur in der Auflösung jenes einenden, temperirenden Bandes, welches die Selbsterzeugung Gottes ewig erneuert, gefunden werden kann, um das in gesonderte Existenz zu setzen, was in Gott verbunden ist: den Fortschritt vom Unterschiede der Potenzen zur eigentlichen Geschiedenheit und Sonderung gegen einander. Wiederum aber: wie Gott die in ihm ungesonderten Potenzen aus einander treten läßt, und sie so zur Welt außer ihm werden: ist diese nichts Anderes und Neues für ihn, oder (für seinen Stand- und Augpunkt) ein außer ihm Selbstständiges; die Geschöpfe schaffend und erhaltend, will und bestätigt Gott in ihnen nur sein eigenes Wesen.

28.

Dieser Begriff der Unendlichkeit und Schiedlichkeit des göttlichen Universums reicht somit abermals in den folgenden Moment:

3) den der ausdrücklichen, verwirklichten Einheit hinüber. Erst in ihr wird das reale Wesen Gottes ebenso im

Begriffe vollendet, wie es in seiner Wirklichkeit ewig vollendet ist. Sie ist nicht das unaufgeschlossene Eins des Anfangs (26.), nicht mehr bloß die Gliederung der Grundkräfte und Potenzen im innern realen Leben, welche eben für sich nicht zu denken wäre: sondern die frei durch sie hindurchwirkende, sich aus ihnen herstellende, sieghafte Einheit. Diese aber ist, wie gezeigt worden, selbst nur möglich und spekulativ begreiflich durch und im Geiste Gottes, womit der Uebergang in die ideal-subjektive Seite, aber auch die innere Unabtrennlichkeit beider Seiten nachgewiesen ist. Erst im Folgenden kann daher dieser — der letzte — Moment seine vollständige Begründung erhalten.

Für sich betrachtet, gäbe dies offenbar den Begriff einer noch blinden Dreieinheit in Gott, von welcher wir freilich erkannt haben, daß sie für sich unwahr und abstrakt bleiben würde, wiewohl am Tage liegt, daß der von Hegel aufgebrachte oder vielmehr umgedeutete Begriff der kirchlichen Dreieinheit um nichts Wesentliches über jene Vorstellung hinausgeht. Soll der Geist, die Persönlichkeit Gottes erst werden, als Resultat eines am Endlichen sich vermittelnden Processes, fällt sie in den zweiten Moment, in die Peripherie des Mannigfaltigen, nicht in den Centralpunkt der Einheit als das Einfachheit und Gegensatz, ersten und zweiten Moment wahrhaft Vermittelnde; was eben die Hegelisch-pantheistische Trinität ist: so bleibt sie in dem nachgewiesenen Widerspruche der Abstraktion befangen. Der Begriff des absoluten Lebens, des unendlichen, sich mit sich selbst vermittelnden Processes, ist freilich gewonnen; aber der Begriff des absoluten Lebens für sich ist unwahr oder unverständlich. Blinde Lebendigkeit im Absoluten ist selbst im Widerspruch; denn die Einheit des Unendlichen kann zuletzt nur im absoluten Selbstbewußtsein liegen. Jenes unendliche All-Leben ist freilich, um es der Vorstellung wenigstens zu hypostasiren, Weltseele genannt worden. Diese müssen wir aber schon von hier aus für ein Gespenst der Abstraktion erklären: was da lebt auch im sinnlichen

Univerſum, ſind eben nur jene göttlichen Kräfte und Potenzen, und deren Einheit iſt erwieſener Maaßen nicht ein düſteres All-Leben; eine dumpfe All-Seele — (die unverſtändlichſte Hypotheſe, welche es geben kann) — ſondern der ſelbſtbewußt perſönliche Gott. — Hiermit ſind wir in die ideal-ſubjective Seite Gottes übergeführt worden.

II. Die ideale oder ſubjektive Seite des göttlichen Weſens.

29.

Nur dadurch vermag Gott die Einheit jenes eigenen Univerſums von Grundkräften, d. h. in all ihrer aufwallenden Lebendigkeit durchwirkend abſolutes Leben zu ſein, daß er in ſeiner Unendlichkeit zugleich der einende Geiſt, das Urſubjekt iſt in unwandelbarer Selbſtanſchauung. Der Beweis davon iſt in allem Vorhergehenden enthalten. Jenes Radikal in Gott (26.), jenes ewige Centrum des göttlichen Weſens (28.), welches ebenſo ſeine Unendlichkeit erzeugt, als dieſe in Einheit bewahrt, kann, weil es nicht des Geſchöpflichen, Bedingten, von Anderswoher Vermittelten und Geleiteten, ſondern des Abſoluten und Unendlichen Einheit, die Einheit in letzter Inſtanz iſt, nicht mehr als bloß lebendige, ſondern zugleich als ſelbſtbewußte gedacht werden. Dies das Erſte und Allgemeinſte, wodurch die reale Seite in Gott nur in ſeiner idealen möglich, und mit ſeinem geiſtigen Weſen unauflösbar vereinigt ſich zeigt. Jene erweiſt ſich als nur in dieſem Beſtand zu haben.

Daraus ergiebt ſich der allgemeine Begriff der Selbſtanſchauung, eigentlicher noch des Selbſtbewußt-Seins Gottes, im ſpecifiſchen Gegenſatze mit dem Selbſtbewußt-Werden alles kreatürlichen Geiſtes, welcher nur innerhalb einer Entwicklung aus Bewußtloſigkeit, und in auseinanderfallenden Momenten, „discurſiv", nie daher ganz und völlig, ſich zu erkennen vermag, aus demſelben Grunde, warum auch ſein Leben nur das endliche, aus einem ihm vorangehenden Grunde ſtammende iſt. Gottes Selbſterkenntniß iſt „intuitiv", ein untheilbarer, ewig vollendeter Erkenntnißakt, weil, was er iſt, er nur

durch sich selbst ist, und daher nur bei ihm die ewige Selbsterzeugung, das Grundsein aus sich selbst, völlig in dem Lichte des Bewußtseins aufgehen kann. Die göttliche Aseität ist nicht als todte, aber darum auch nicht als blinde zu fassen; indem er aus sich selbst unendliches Leben in Einheit ist, vermag er dies nur zu sein in dem Einen Selbstbewußtsein der diese Unendlichkeit an sich befestigenden Subjektivität.

30.

Deßhalb ist Gott ferner ausschließlich als nur Geist, absoluter Geist (spiritus purissimus, nur nicht im Sinne einer abstrakten, naturlosen „Reinheit") zu bezeichnen, nicht gleich den geschaffenen Persönlichkeiten, als Einheit von Geist, Seele und Leib. Aller kreatürliche Geist, weil er aus einer geschaffenen Uranlage herauslebt, und hiermit einer Genesis und einem Erwachen zum bewußten Geiste unterworfen ist, ist nur in seiner Körperspecifikation, organisch-seelisch, wirklich, was ihm zugleich seine Voraussetzung, daher ein dunkler Hintergrund für ihn selbst, bleiben muß: denn nur das Selbsterlebte, aus sich Erzeugte oder Gewollte ist auch ein Erkanntes. — Aus gleichem Grunde hat er seine Objektivität, — was die Ontologie überhaupt im Begriffe des Andern seiner zusammenfaßte, — als ein ihm Dunkles, Undurchdringliches sich gegenüber, mit welchem er nur empfindend zusammenhängt, und durch alle Formen empirischen Erkennens doch immer nur im äußerlichen Verhältnisse zu ihm bleibt. In allem kreatürlichen Geiste, weil er dies ist, bleibt daher für ihn selbst in doppeltem Sinne ein dunkler, nicht in Bewußtsein aufgehender Rest.

In Gott dagegen allein, weil er Aseität ist, durchdringt die Selbsterkenntniß ganz seine Wirklichkeit und stellt sie völlig durchdacht, ebenbildlich, vor ihn hin. So ist die Seite, welche wir Seele (Weltseele) in Gott nennen könnten, das ganze Gebiet des Empfindens, welches eine ihm äußerlich bleibende Objektivität voraussetzt, und eines dadurch vermittelten empirischen Bewußtseins für Gott nicht vorhanden; das

Andere ſeiner ſelbſt iſt, weil in ſeiner Einheit, ſo in ſeinem Geiſte, abſolut durchſchaut, urgewußt, ſo gewiß es entweder ſeine eigene innere Unendlichkeit, oder durch ſeinen Willen (Geſchaffenes) iſt, der ſchaffende Wille aber gleich urſprünglich vom Selbſtbewußtſein und Denken Gottes getragen ſich erwieſen hat. Wie ſehr wir daher auch Gründe haben werden, das Allbewußtſein Gottes von ſich ſelbſt von ſeinem Weltbewußtſein (ſeiner „Allwiſſenheit“ in gewöhnlicher Wortbedeutung) zu unterſcheiden, weil die „Welt“ ſich allerdings in ſehr beſtimmtem Sinne als ſein Anderes und ihm Aeußerliches ergeben wird: ſo kann doch auch das letztere in keiner Hinſicht als etwa ſinnlich vermittelt, oder an die nothwendig damit eintretenden Bedingungen einer allmählichen Kenntnahme und („discurſiven“) Theilerkenntniß gebunden gedacht werden; denn ſchon vorläufig iſt klar, daß es ſein eigenes Radikal und ſeinen höchſten Grund nur im Allbewußtſein Gottes vom eigenen Weſen (im ewigen Welturbilde) wird finden können, alſo im urſprünglich intuitiven Erkenntnißakte Gottes von ſich ſelbſt. — Deßhalb vermag auch allein Gott Verſtand beigelegt zu werden im eigentlichen Sinne, nicht Vernunft und Sinnlichkeit, die beiden Grundformen der Receptivität eines endlichen Bewußtſeins; denn es iſt Nichts zu denken aus dem angeführten Grunde, zu welchem der Geiſt Gottes ſich äußerlich (receptiv) verhalten könnte, wiewohl ein ſelbſtſtändig Exiſtirendes neben ihm gedacht werden kann. Hier iſt aber der Geiſt, ſeiner Natur nach, das Uebergreifendere und Mächtigere; denn er vermag auch das ihm Abgeſtammte, aber aus dem eigenen Elemente Lebende, von ihm Emaneipirte, wiſſend zu durchdringen.

Ebenſo iſt von Gott ſchlechthin zu verneinen, was als Analogon der Leiblichkeit in ihm betrachtet werden könnte, in welcher Vorſtellung die Philoſophie der Gegenwart, wenn ſie auch dieſer ausdrücklichen Bezeichnung ſich enthalten mag, recht eigentlich eingehauſt iſt. — Leib iſt nach allgemeiner ontologiſcher Beſtimmung (Ontol. §. 275. S. 479. f. §. 280. S. 489.), die äußere Wirklichkeit der Seele, das zwar ſeeliſch von ihr

bewußtlos Durchdrungene und Durchwirkte, was aber ihrer geistigen Seite ein Dunkles bleiben muß. Der Begriff der Sensibilität und Irritabilität, der in dem Begriffe des leiblichen Organismus zugleich enthalten ist, setzt hiermit bestimmte Organe des Empfindens und Bewußtwerdens voraus, im Unterschiede von andern bewußtlos bleibenden. Der Begriff der Leiblichkeit schließt also die weitere Folge in sich, daß der in's Bewußtsein tretenden Seite nothwendig eine dunkle, undurchdringliche, gegenüber bleiben muß. So in der individuellen Einheit von Geist, Seele und Leib, oder bloß von Seele und Leib, wie im thierischen Dasein. Genau dasselbe Verhältniß findet Statt, nur in's Absolute erhoben, wenn Gott, pantheistischer Weise, bloß als Weltseele oder als Weltgeist gefaßt wird: er lebt in der Welt, beseelt sie, durchgeistet die endlichen Geister in ihr: er singt in der Nachtigall, duftet in den Blumen, oder wie sonst die Naturinbrunst einer ältern Zeit, nach ihrem weltgeschichtlichen Standpunkte für damals berechtigt, sich darüber hat weiter vernehmen lassen. Da ist es der eigentliche Begriff dieses Standpunktes, daß die Welt Gottes Leib sei, sein sich verwirklichendes Leben; aber nur der kleinste Theil von ihr geht in Empfindung oder in Bewußtsein auf, der größere bleibt im (leiblichen) Dunkel. Indem jener Standpunkt, der pantheistische, hier jedoch aus seiner Einseitigkeit in den ihn ergänzenden aufgehoben worden ist, wird auch der ihm entsprechende Ausdruck: die Welt der Leib Gottes, in die Schranken seiner relativen Geltung gestellt: wir brauchen ihn nicht zu meiden, weil wir ihn als einen falschen und verlebten nachweisen; und wie die christliche Weltansicht auch jene poetische Auffassung der Natur um eine Stufe höher gerückt hat, wie diese für sich selbst zur Poesie einer Vergangenheit geworden ist, die übrigens, da im freien Reiche der Phantasie alle Stadien und Elemente des Geistes neben einander Gestalt gewinnen können, auch jetzt noch vom Hauche ächter Poesie durchdrungen sein kann: so ist es auch in der Spekulation, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß hier der Fortschritt in Kraft

zu halten, und das spekulativ Ueberwundene, wenn es dennoch sich für ein noch Berechtigtes geltend machen will, sich gefallen lassen muß, als ein Ueberlebtes bezeichnet zu werden.

31.

Wie vorher sich ergab (28. 30.), daß Geist und Bewußtsein ohne ihre objektive Seite nicht existiren können, oder in Ermanglung einer solchen ein unwirkliches Abstraktum sein würden: so zeigt jetzt sich umgekehrt, aber das Vorige in anderer Hinsicht nur bestätigend, daß absolute Realität, unendliches Leben in Gott, ebenso nur abstrakt, für sich undenkbar wäre, wenn nicht vom Selbstbewußtsein durchdrungen. Der Geist ist nicht Resultat (Ziel) des göttlichen Lebensprocesses, sondern sein Anhang, zugleich aber dadurch seine in den eignen Realunterschieden ewig bei sich selbst bleibende Mitte. Die Momente des Geistes Gottes, eben weil sie sich mit seinem realen Leben völlig durchdringen, entsprechen daher ganz denen des letztern: sie sind dort dreifache in lebendiger, hier in selbstbewußter Einheit.

1) So haben wir zunächst wieder nur den ersten Moment der göttlichen Idealität und seines Geistes gesetzt. Jenes Selbstbewußtsein, Urich, die ewig sich gleichbleibende Identität des Ursubjektes, wie wir zuerst rein für sich sie fassen mußten, entspricht in der ideellen Natur Gottes völlig dem, was im realen Wesen der Urgrund, die reine Einheit, der actus purissimus, hieß (26.); und ebenso, wie dort, ist es auch hier (gewissen damit in Widerspruch stehenden theologischen Ansichten gegenüber) vielmehr das Interesse nachzuweisen, wie Gott dies für sich selbst nicht sein könne, als daß er es sei. Die Unterscheidung wird gemacht, um sie, als solche, bewußt aufzulösen in einen umfassendern Zusammenhang. In der rein geistigen Idealität dieses ersten Moments wäre Gott nämlich ebenso unwirklich, wie er im Begriffe der rein lebendigen Einheit, des actus purissimus, sich also erwiesen hat. Es wäre der Begriff des abstrakten Monotheismus, nach welchem die deistische Gotteslehre sich gefällt, Gott als bloß höchstes Wesen,

in reiner, übrigens aber unbegreiflicher, Geistigkeit zur Verehrung zu bringen, und somit ihn seiner bestimmtern realen, wie idealen, Prädikate zu entkleiden, zugleich dadurch aber seinen Begriff zum undenkbaren oder widersprechenden zu machen: — wie, parallel damit, der abstrakte Substantialitätsbegriff des ersten Realmomentes in Gott (bei Spinoſa) ſich als eben ſo undenkbar ergeben mußte. So könnte man dieſen Moment Gottes, um ihn als den abſtrakten zu bezeichnen und auch im Ausdrucke ihn der ebenſo abſtrakten Lieblingsfaſſung des gewöhnlichen Denkens anzunähern, die Gottheit nennen, als allgemeine Geiſtigkeit Gottes, als Anfang ſeines eigentlichen Weſens, noch nicht Gott, den perſönlichen und zugleich klar begreiflichen.

32.

An ſich ſelbſt wäre dieſer Moment nur das reine abſolute Ich=Ich, die formelle Identität, die noch nichts Unterſchiedenes zu bejahen, mit ſich identiſch zu ſetzen hätte, die leere Subjektivität, welche für ſich weder Wahrheit noch Begreiflichkeit hätte. Aber es iſt dieſem Momente für ſich wohl nachzuforſchen, weil er, überſprungen, den wahren Quellpunkt des Geiſtes Gottes unenthüllt läßt. In ihm liegt nämlich, wie der Geiſt, die bloße Selbſtdurchſichtigkeit, zugleich auch einende Macht, den eigenen Gegenſatz und die Unterſchiedenheit in ſich Ueberwindendes, zur geſchloſſenen Totalität Vereinigendes werden könne. Aber die Beſtimmungen, durch welche er dies wird, ſind nicht bloß empiriſch-pſychologiſche, alſo nur am menſchlich-endlichen Bewußtſein etwa wahr (desgleichen die iſt, daß dies Bewußtſein ſinnliche Receptivität, und zwar die ganz beſtimmte der fünf Sinne habe), ſondern ſie ſind ſchlechthin allgemeingültige, im Begriffe des Selbſtbewußtſeins nothwendig geſetzte (Kategorieen des Geiſtes), daher ebenſo ſchlechthin auf den Begriff des abſoluten Geiſtes, wie auf den des endlichen zu beziehen. — Es hat ſich gezeigt: Gott als abſoluter Lebensgrund ſeiner ſelbſt, iſt hierin zugleich reine Selbſtanſchauung, jene formelle Identität, welche wir noch nicht

Selbstbewußtsein nennen können: sie ist nur der geistige Anfangspunkt, das Radikal des Bewußtseins, und dialektisch so das an sich selbst Unwirkliche. Aber für Gott enthält dieser Begriff eine größere Bedeutung, als im endlichen Geiste; denn der letztere erwacht erst innerhalb einer Entwicklung zum Bewußtsein, welches zu ihm, als realer Existenz, erst hinzutritt: sein Ich fällt hinter seine reale Entwicklung, welche er großentheils schon durchlaufen, ehe die Selbstanschauung dazutritt; daher dem endlichen Ich der eigene Lebensgrund ein dunkel undurchdrungenes bleibt (30). Im endlichen Geiste kommt ein reines Ich, völlige Identität (Wechseldurchdringung) des Subjekts und Objekts, gar nicht zu Stande. Das reine Ich bei ihm ist nur Werk wissenschaftlicher Reflexion und Abstraktion und darum lediglich leere Identität. Anders im göttlichen Geiste: er ist Ich von Anfang und reines, weil er, selbstschöpferisch sich hervorbringend und in seine Unterschiede sich gliedernd, darin stets von jener (nun nicht mehr leeren) Ichanschauung begleitet ist: der Geist Gottes durchleuchtet den eigenen tiefsten Lebensgrund, und dies macht erst begreiflich, wie er — abermals im specifischen Unterschiede von jedem endlichen Geiste — in der Unendlichkeit seiner Lebensäußerungen und schöpferischen Wirkungen nicht sich entfremdet wird (abhanden kommt), was ein bloß secundär hinzutretendes Bewußtsein nicht ersetzen oder erklären könnte. Er steht schon, als reines Licht, am Urquell seines Seins und begleitet alle Selbsttheilungen und Entäußerungen desselben, so schon ursprünglich in der eignen Einheit und Harmonie sie bewahrend: — eine andere Folge der göttlichen Aseität. Eben damit ist Gott Ich schlechthin, Urich, weil er allein Ich von Anfang ist. Und so sind auch die abgeleitetsten Eigenschaften Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt, wie Allmacht und Weltallwissenheit, an jenes tiefste Radikal des göttlichen Geistes geknüpft, wenn es darauf ankommt, sie überhaupt zu verständlicher Denkbarkeit zu bringen. Auch hier bleibt nur die Wahl, entweder sie ganz zu läugnen, wo dann die Weltthatsache immer unverständlich und räthselhaft

bliebe, oder wenn sie selber nicht völlig unbegreiflich und widersprechend sein sollen, sie an jenen innersten Mittelpunkt des göttlichen Wesens zu befestigen.

33.

Hiermit tritt aber in jene ursprüngliche Identität für Gott selber ein Unterschiedenes, objektiv Gegensätzliches ein, ohne doch, wie bei dem kreatürlichen Geiste, ein ihm Undurchsichtiges, die Schranke eines (eigentlichen) Nichtich zu werden. Das göttliche Ich erkennt (bejaht) sich selbst vielmehr in all jenen Unterschieden seiner Lebenskräfte und Potenzen, und beherrscht sie in diesem Erkennen. Dies wird erst die entfaltete, verwirklichte Subjekt-Objektivität in Einheit, der zweite und dritte Moment mit dem ersten verbunden, welche zusammen erst (wovon nachher) die Selbstanschauung des abstrakt Identischen zum concret Identischen des göttlichen Selbstbewußtseins machen können. Der erste Moment für sich, der reine Lebensgrund und seine Idealität, wäre eben damit das noch unaufgeschlossene, sich selber unoffenbare Leben, ebenso wie Gottes intelligentes Wesen umgekehrt nur leere Selbstanschauung, damit aber das noch seiner eigenen Gegensätze unbewußte, darum unmächtige wäre. Man hat es die stille Weisheit, das in der Tiefe Gottes verschlossene Licht genannt; aber es hat keine Wahrheit und keinen Bestand für sich; es kann nur am zweiten Momente seine Kraft und darum seine Wirklichkeit bethätigen. — Mit den theologisch-dogmatischen Begriffen von der immanenten Wesenstrinität verglichen, — sofern nämlich, was wir wenigstens nicht richtig bezeichnend finden, die Unterschiede der göttlichen Offenbarungstrinität von Vater, Sohn und Geist, welche allein eigentlich die christliche Lehre kennt, schon auf die metaphysischen Unterscheidungen im Wesen Gottes übertragen werden dürfen*), wäre es der Moment des Vaters, für sich gefaßt, von welchem indeß auch auf diesem Standpunkte wohl gesagt

*) Man vergleiche eines ausgezeichneten Theologen Gutachten darüber in des Verf. Abhandl. über „den Unterschied der innern und der Offenbarungstrinität" in der Zeitschr. Bd. VII. S. 229.

werden kann, daß er der Zeugende des Sohnes, des zweiten Moments sei; denn er ist wesentlich Grund seiner selbst, selbsterzeugendes Leben.

34.

Damit sind wir in den zweiten Moment des ideellen Wesens in Gott übergetreten:

2) dessen Begriff jedoch schon von allen Seiten vorbereitet ist, weil er umgekehrt bei allen vorhergehenden Momenten bereits hindurchwirkt: er beruht auf den evidentesten, eindringlichsten Gründen über das göttliche Wesen, wie es am Wesen der Welt sich kund giebt. Die Thatsache der Weltstufen und Potenzen nöthigte zur Annahme eines analogen Universums abgestufter und harmonisch gegliederter Grundkräfte im göttlichen Leben (27). Wenn wir jedoch zunächst es unbegreiflich finden mußten, wie diese Unendlichkeit der göttlichen Lebenskräfte eben so geschieden, wie in einander geordnet, als das Uneine und doch Geeinigte, in Gott wirken könne, wie er Herr zu werden vermöge seiner eignen unendlichen Fülle: so ergab sich dafür als wahrhaft begreiflicher Erklärungsgrund nur das Selbstbewußtsein Gottes. Seiner innern Unendlichkeit muß ebenso gemäß und ihr gewachsen sein die absolute Macht seiner Intelligenz. Diese ist in dem selbsterzeugenden Lebensprocesse Gottes das übermächtige, ordnende, jedes Chaos ausschließende Princip. Indem er sich erzeugt, erkennt er sich, und sich erkennend bringt er sich hervor: dies ist der höchste Grund von der Einheit und Absolutheit auch seines Lebens. Aber nur in Gott sind, weil er Aseität ist, sein Selbsterkenntniß- und Selbsterzeugungsakt — nicht identisch (hiermit fielen wir wieder zu dem abstrakten Begriffe der bloßen Idealität Gottes zurück), — aber in absoluter Wechseldurchdringung: in allem kreatürlichen Geiste sind sie zertrennlich, oder fallen — in der Unmittelbarkeit seiner Existenz — völlig aus einander.

35.

Dies ist aber nicht mehr Selbstanschauung, sondern Selbstbewußtsein Gottes zu nennen, als Einheit des in

der That schon unterschiedenen Gegensatzes von Subjekt- und Objektivität. Gott macht hier seine Unendlichkeit, die Natur in ihm, zugleich zum Objekte seiner Selbstanschauung, und so sich von sich selbst unterscheidend, gelangt er zu wirklicher, erfüllter Selbstanschauung, zu Selbstbewußtsein. Das Objektive in Gott, der Reichthum des (im ersten Momente noch potentialen) Lebens, wird hier, im Bewußtsein, in die eigene Schiedlichkeit, auseinander gelegt. Das (bisher verschlossene, im Moment der Nichtoffenbarung gedachte) innere Universum gliedert sich in die gesonderten Anschauungen einer Ideenwelt: die göttlichen Grundkräfte, weil sie an sich schon ideenhaft, aus einem geistigen Principe ausgeboren sind, werden hier in dies ausdrückliche Licht des Gedankens erhoben. Das an sich Geist Sein des unendlichen Lebens Gottes vermag nur darum auch für sich selbst zum Geiste zu werden, es läßt sich vom Selbstbewußtsein völlig durchdringen und in sein Licht setzen, weil es Licht, Geistwesen (Verständigkeit) von Anfang ist. Und wie die Welt, als objektivirtes Vernunftuniversum, eben dadurch das umfassendste Zeugniß giebt für dieses An-sich-Geistsein des innern göttlichen Lebens; so liegt in diesem zugleich der höchste Grund von jener in der Welt allgegenwärtigen Vernunft, die Urquelle von allem Dem, was man „Vorsehung Gottes" im Ganzen, wie in ihrer besondersten Bethätigung, zu nennen gewohnt ist.

Aber dies Real- und Idealuniversum des Wesens Gottes, völlig in einander eingehend, läßt in Gott eben darum nicht ein bloßes Anschauen seines Andern, wie Sich anschauen in diesem unendlichen Unterschiede voraussetzen: er kann in diesem Akte der Selbsterkenntniß zugleich vielmehr nur das sein, was wir, den Ausdruck zunächst von unserm Geiste übertragend, Denken nennen müssen. Aber es ist auch hier nicht eine bloß psychologische Uebertragung dieses Begriffes, oder eine Steigerung desselben in ein unbestimmt Unendliches, sondern, ihn in seiner nothwendigen Allgemeinheit fassend, müssen wir vielmehr abermals, wie von dem des Geistes (20.29.), behaupten, daß der wahre

Begriff des Denkens in uns nicht realiſirt ſei, daß wir ebenſo den ſpecifiſchen Unterſchied desjenigen Denkens, was wir bei Gott ſo bezeichnen müſſen, von jedem menſchlichen geltend zu machen haben, wie die allgemeine Gleichheit beider.

36.

Denken überhaupt iſt diejenige Thätigkeit des erkennenden Bewußtſeins, worin das erkannte (angeſchaute) Objekt zugleich in ſeine Unterſchiede (Ur-Theile) zerlegt, aus ihnen jedoch wieder in ihre Allgemeinheit (in den Begriff) zuſammengefaßt und dadurch erſt durchdringend *erkannt*, auch im *Anſchauen* vollendet wird. Wie daher im eigentlichen Denken Urtheilen und Schließen nicht auseinander fallen, ſondern beide *in* einander allein den wahren (concret-allgemeinen) Begriff des Objektes ausmachen, ebenſo wenig iſt auch *an ſich* (oder dem Begriffe nach) das Denken zu ſondern vom objektivirenden Anſchauungsakte, ſondern nur das vollſtändig entwickelte, das Objekt *durchdringende* Anſchauen ſelber; umgekehrt kann dies wahrhafte, das Objekt *völlig* in ſich aufnehmende *Anſchauen* ohne den Theile und Einheit *in* einander erkennenden (urtheilenden und ſchließenden, und ſomit begreifenden) Denkakt nicht gedacht werden: jedes von beiden, Anſchauen wie Denken, erreicht nur im *andern* ſeine eigene Wahrheit; das (eigentliche) Erkennen iſt nur durch Einheit und untrennbares Zuſammenwirken beider möglich. Das wahre Erkennen iſt nur anſchauendes (intuitives) Denken. — Anders verhält es ſich mit beiden in unſerm empiriſchen Bewußtſein, wo die Funktionen des Anſchauens und Denkens vielmehr ſich entgegengeſetzt, hinderlich ſind, und wir nur, abſehend von der Anſchauung und nicht mehr beunruhigt von ihrer Fülle, auf reflektirend-abſtrahirendem Wege („discurſiv") dazu gelangen können, den Begriff zum Angeſchauten zu finden, welcher eben darum nur ein abſtrakter bleibt. Was daher ſeiner wahren Bedeutung nach nur in zuſammenwirkender Einheit den Begriff des *Erkennens* geben würde, müſſen wir in unſerm Geiſte zertrennt, in einen Gegenſatz auseinandergerückt, finden: und es

zeigt ſich abermals, daß auch in dieſem Bezuge der Menſch ſeinem Begriffe, Geiſt zu ſein (hier erkennender Geiſt), nicht entſpricht. Die gewöhnliche reflektirte Bildung und Erkenntnißweiſe, in der wir der Regel nach uns entwickeln, und auf der die allgemeine Wiſſenſchaft beruht, zeigt ſich hier gleich urſprünglich dem Weſen des Geiſtes unangemeſſen, und völlig nur, wie zum ſtellvertretenden Surrogate der wahrhaften, fehlenden, uns verliehen. Dagegen iſt es denkwürdig und kann ſicherlich nicht bloß eine zufällige Beziehung ſein, daß Alles, was man im Erkennen genialen Blick, Eingebung des Wahrheitsſinnes u. dgl. genannt hat, kurz jede unreflektirte Anticipation einer nur durch Denkvermittlung zu gewinnenden Wahrheit, in irgend einem Grade ſich jenem intuitiven Denken annähert, welches wir allein für das wahrhafte, ſeinem Begriffe entſprechende, halten können, ebenſo wie die ekſtatiſchen Erkenntnißzuſtände, von denen Manches berichtet wird, merkwürdiger Weiſe, wenn auch nicht dem Umfange ihres Wiſſens, ſo doch ihrem ſpecifiſchen Weſen nach, ganz dem zu gleichen ſcheinen, was wir ein mit der Intuition zuſammenfallendes Denken nennen müßten.

Aber auch dies kann ſicherlich nicht bloß auf Zufall beruhen, daß der wahre Begriff des Denkens, wie er ſich uns hier ganz unabhängig von dem beſtimmten Zuſammenhange oder Bedürfniſſe unſerer ſpekulativ-theologiſchen Forſchung ergeben hat, die Einheit nämlich von Anſchauung und Denken, gerade derjenige iſt, welcher das hier uns begegnende Problem löſt. Soll Gott, wie die Konſequenz alles Bisherigen es fordert, als einend-durchdringendes Bewußtſein ſeiner Unendlichkeit gedacht werden; ſo kann er es nur, wenn jener Begriff des wahren Denkens, der durch ſich ſelbſt ſchon und Realität gleichſam fordernd ſich geltend macht, ihm beigelegt wird. Und ſo ergiebt ſich abermals, daß die Idee Gottes nicht durch bloße Steigerung endlich empiriſcher Beſtimmungen in's leer Unendliche, als unbeſtimmtes ens perfectissimum unbegreiflicher Realitäten, zu Stande komme, ſondern das einzig und wahrhaft

durch ſich ſelbſt Begreifliche, weil dem Begriffe Entſprechende, ſei. Die Unbegreiflichkeit, weil Unangemeſſenheit gegen den Begriff, fällt auch hier vielmehr auf die Seite der empiriſchen Thatſächlichkeit, in der wir den Menſchen finden, und dieſe bedarf der Erklärung. „Gottes Geiſt", nach Schellings tiefem Worte, „iſt nicht ſo arm, daß er nach Allgemeinbegriffen dächte"; — denn, müſſen wir hinzuſetzen — in ihm iſt der Begriff des Geiſtes und des Denkens realiſirt, nicht in den unmittelbar menſchlichen Zuſtänden. Sofern nämlich Gott gedacht werden muß, als ſich anſchauend in ſeiner Unendlichkeit, iſt er in dieſem Einen, ungetheilten Selbſterkenntnißakte nicht bloßes Anſchauen, ſondern Denken. Nur unterſcheidend und gliedernd (urtheilend), darin zugleich aber dieſe Momente beziehend und zur Einheit verknüpfend, alſo anſchauend-denkend, vermag Gott durch Selbſtbewußtſein ſeiner unendlichen Weſensfülle Herr zu werden. Dadurch wird dieſe zugleich zu Ideen, und zwar zu einem Syſteme von Ideen, — einer gegliederten Idealwelt, welche die Einheit Gottes darſtellt.

37.

Aus der erſt hier völlig erklärten Wechſeldurchdringung des Reellen und Ideellen in Gott ergiebt ſich noch ein anderes Verhältniß. So wie nämlich im Vorhergehenden als die unmittelbare Folge des realen Lebens Gottes — nicht als Produkt einer beſondern Wirkung, eines ausdrücklichen Schaffens deſſelben — Dauer (die wahre Zeit) und Raum (jene Ausdrücklichkeit des Neben- und Außereinanderſeins) ſich ergeben hat (17. ff.): ſo iſt der Grund, daß beide in Gott und für Gott keine trennende Bedeutung haben, allein in dieſem Momente ſeines Geiſtes, im einend durchdringenden Denken ſeiner Unendlichkeit, zu finden. Nur weil ſein Leben und ſeine Selbſtanſchauung zugleich die urdenkenden ſind, weil er ſo Jedes im Andern ſieht in völliger Penetration des Denkens und Anſchauens, wirken auch ſeine Lebenskräfte ebenſo frei, als harmoniſch in einander; ihre Schiedlichkeit und Ausdrücklichkeit wird nicht zum Gegenſatze oder zur Trennung, wie die Weltweſen

für ſich ſelbſt ſich alſo erſcheinen. Den Abdruck und die Wirkung dieſes innern, auf die Macht des göttlichen Denkens gegründeten Zuſammenhangs leſen wir in der Welt, die, wiewohl trennende und ſo disharmoniſirende Eigenkräfte in ihr ſich ankündigen, dennoch die Grundlage jener Einheit nie verliert. Wir werden auch im Folgenden die Begriffe der Welterhaltung und Weltvollendung auf jenen primitiven des Urdenkens in Gott ſtützen müſſen.

So iſt hierin zuerſt die Objektivität (Unendlichkeit) des göttlichen Weſens völlig in das Subjekt erhoben und ihm gleich geworden. Gott macht ſich nur durch ſein Denken zum Ebenbilde ſeiner ſelbſt, was ein weiteres Prädikat ſeiner Abſolutheit und zugleich ſeiner Geiſtigkeit iſt. Wenn es nämlich — erläuternd, nicht beweiſend fügen wir dies hinzu — einem menſchlichen Geiſte je gelingen könnte, die, wenn auch begränzte, Fülle ſeines Lebens und ſeiner geiſtigen Subſtantialität völlig ſich zum Bewußtſein zu bringen, und in einem erſchöpfenden, ewig ſich gleichen Selbſterkenntnißakte (ebenbildlich) vor ſich hinzuſtellen, ſo daß, was in ihm iſt, auch von ihm als das Seinige gewußt würde: ſo iſt das bezeichnet, was Gott und nur Gott vermag, indem allein in ihm abſolutes, ſich ſelbſterzeugendes Leben, Selbſtanſchauen und Denken zuſammenfallen. Sein Selbſterkenntnißakt iſt der ſeiner Selbſterzeugung: er iſt darin ebenſo von ſich unterſchieden, als er alle ſeine Unterſchiede als die ſeinigen weiß und in ſich verknüpft, weil ſeine Objektivität völlig ſich ſpiegelt in dem Subjekte. Und um alle bisher entwickelten Momente zuſammenzufaſſen: Gott, als Eines Subjekt, ſchaut ſich an in ſeiner real-idealen Unendlichkeit (dies aber vermag er nur denkend), und iſt ſich dadurch unendliches Objekt, unendlicher Unterſchied. Weil er aber darin ganz ſich erkennt, ſein Objektivſein in's Subjekt erhoben iſt durch den Akt idealer Selbſtverdopplung, hat man Letzteres ſein „Ebenbild" genannt. Der Unterſchied des anſchauenden Subjekts in ſeiner Objektivität, der im endlichen Geiſte ſich nie völlig auszugleichen

vermag, iſt hier ebenſo beſtätigt, als dennoch ausgeglichen; er iſt der Quell ewiger Seligkeit im Genuſſe dieſer Selbſtanſchauung. — Aber auch dieſe ewige Ausgleichung zur Ebenbildlichkeit, dieſe geiſtige Selbſtdurchdringung vermöchte nicht zu ſein, wenn die Objektivität und Natur Gottes bloße Natur, wenn ſie nicht in der Wurzel ſchon Geiſt („objektive Vernunft") wäre (27. f.).

Hiermit drängen ſich nun der Erinnerung die Ausdrücke auf und enthalten den eigentlichſten ſpekulativen Sinn, welche die alte Theologie ſchon längſt zur Bezeichnung des göttlichen Weſens ausgeprägt hat, und wenn wir bisher völlig ohne Rückſicht auf dieſelben unſere Unterſuchung fortführten, ſo kann es erlaubt ſein, unſer ungeſuchtes Zuſammentreffen mit ihnen näher nachzuweiſen und zugleich die darin enthaltene ebenſo ungeſuchte Erklärung von dem zu finden, was ſich bisher in ihnen als ein ziemlich ſprödes und parodoxes Element mehr der Unverſtändlichkeit, als des Verſtändniſſes, ergeben hat, während es hier ohne jede erkünſtelte oder zwangvolle Deutung als dasjenige erkannt werden muß, worin allein das ſcharfabſcheidende Kriterium des wahrhaft ſpekulativen Theismus, in ſeinem Gegenſatze ſowohl gegen den Deismus, als gegen die pantheiſtiſche Auffaſſung des Gottesbegriffes zu finden iſt.

Die Lehre von einer Idealwelt freilich, als Grund und Prototyp der ſinnlichen Schöpfung, hat ſich früh genug als kaum abzuweiſende Konſequenz der Weltbeſchaffenheit ſelbſt der Spekulation aufgedrängt; ſo iſt überhaupt der Idealismus entſtanden, wie er in Platons Ideenlehre, in Ariſtoteles ſchaffendem νοῦς, in den λόγοις σπερματικοῖς der Stoiker ſeinen erſten und allgemeinſten Ausdruck gefunden hat; Plotins Lehre vom νοῦς, als dem zweiten Principe, in welchem alle Dinge, als Gedankenweſen, vorbildlich und in unſterblicher Dauer vorhanden ſind, der λόγος ἐνδιάθετος (ἔνθετος) Philons, jüdiſch-gnoſtiſch die Weisheit in Gott, kabbaliſtiſch der Lichtmenſch Adam Kadmon, als erſter Ausfluß des göttlichen Lichtweſens — letzterer eine auch in anderer Beziehung höchſt bedeutende ſpekulative Allegorie, weil darin als Ziel der Schöpfung

und aller ihrer ſich ſteigernden Zweckreihen, der Menſch, und zwar als der zum Ebenbilde Gottes erhobene, dem innern metaphyſiſchen Weſen Gottes gleichgemachte, gezeigt wird, — alle dieſe theils Philoſopheme, theils Vorſtellungen der Spekulation, können als Verſuche zur weitern Ausführung jener einfachen Grundevidenz betrachtet werden. Aber ihnen allen fehlt ein wichtiges Element der Wahrheit, oder es erſcheint nur in ſchwacher und unſicherer Ausbildung. Es iſt, wie wenn die Spekulation, kaum dazu erhoben, das Abſolute als Geiſt ſeiner Subſtanz nach, nicht mehr in ſinnlicher Form (ἐν ὕλης εἴδει, wie Ariſtoteles ſagt) zu faſſen, es nicht gewagt hätte, nach der andern Seite hin das Kühnſte auszuſprechen: daß jene vorbildliche Gedankenwelt zugleich das eigentlich Reale, eine Natur in Gott ſein müſſe, in welcher er ſeine ewige Wirklichkeit beſitzt, und aus der auch alles geſchöpfliche Daſein ſeinen Realgrund und Lebensquell hat, ohne doch mit ihr zuſammenzufallen. Aus jenem Mangel entſtand nach zwei Seiten hin der Irrthum oder die Unbeſtimmtheit: entweder Gott als rein geiſtige Einfachheit — abſtrakt monotheiſtiſch zu denken, oder die reale Natur- und Wirklichkeit Gottes (pantheiſtiſch) in der Weltwirklichkeit zu ſehen, die Weltwerdung zur Selbſterzeugung Gottes zu machen.

Da iſt es nun durchaus beachtenswerth, wie die chriſtliche Lehre ſchon in ihrem erſten Auftreten beiden Auffaſſungen gleicherweiſe entgegentritt und jenen Begriff der (bloßen) Idealwelt gerade um das weſentlich ihm Fehlende bereichert. Johannes nimmt die alexandriniſche Logoslehre auf; aber der Logos iſt ihm zugleich der Sohn Gottes, der ſeit Ewigkeit und von Anfang an Gezeugte, der ſelber Gott iſt, und „durch welchen alle Dinge geworden ſind, und ohne welchen keines geworden iſt, was es geworden iſt“: — jenes Ideelle iſt ihm zugleich die ſubſtantielle Realität und Macht Gottes, die Realwurzel der Dinge. Und Paulus umgekehrt, wenn er vom Sohne redet, bezeichnet ihn ſogleich als das Bild (ſichtbare Gleichniß, εἰκών) des unſichtbaren Gottes, in welchem

zugleich gegründet ſind (ἐκτίσθη) alle ſichtbaren und unſichtbaren Dinge, und „Alles iſt durch ihn und zu ihm geſchaffen", in parallelem Ausdrucke zu der andern Stelle: „daß in Gott und zu Gott alle Dinge ſind". Und wenn Paulus ſodann „Alles in dieſem Bilde geſchaffen" findet, was in den Himmeln und auf der Erde iſt, die Throne oder Herrſchaften, die Mächte und Gewalten (womit ohne Zweifel im Sinne des Apoſtels die verſchiedenen Ordnungen und Stufenreihen der Weltweſen bezeichnet werden), ſo iſt das Charakteriſtiſche der chriſtlich-pauliniſchen Lehre auch hier, daß jene Stufen und Potenzen der erſcheinenden Welt nicht bloß gedankenmäßig vorgebildet ſind in dem göttlichen Verſtande, ſondern ebenſo ihren realen Geſtaltungskeim, die ſtete Kraft ihres Daſeins aus der Subſtanz Gottes ſchöpfen: Paulus hätte unmöglich ſonſt ſo nachdrucksvoll wiederholentlich die Welt und alle ihre Potenzen im Sohne gegründet und durch ihn erſchaffen ſein laſſen, nicht durch den Vater allein, durch Gottes Verſtand und „allmächtigen" Willen „aus Nichts", wie die ſpätern deiſtiſchen Beſtimmungen der Schöpfungslehre lauten, wiewohl ſich an ſeiner Stelle ergeben wird, daß wenigſtens negativ oder polemiſch der Zuſatz: „aus Nichts" ſeine triftige und ächt ſpekulative Bedeutung haben kann. Wenn wir daher in Johannes, wie Paulus, den beiden Repräſentanten des Spekulativen im Chriſtenthume, gleicherweiſe die reale, wie die ideale Seite Gottes, und beide nur in Wechſeldurchdringung unter einander mit Deutlichkeit bezeichnet und in der Einheit des Sohnes zuſammengefaßt finden; ſo iſt dennoch nicht zu verkennen, daß die ſpätere orthodox gewordene (ſcholaſtiſche) Spekulation das letztere Princip auf Koſten des andern ausgebildet hat, während die Anerkenntniß der realen Seite in Gott, einer vorgeſchöpflichen, in Abſtufungen und Potenzen getheilten Natur, nur ſporadiſch und mehr verſtohlner, als anerkannter Weiſe ausgeſprochen wurde, oder der myſtiſchen Philoſophie überlaſſen blieb, in der auch ſonſt das Freie und Kühne theologiſcher Einſichten, wie Geſinnungen, ſeine Zuflucht fand.

Gleichwohl ist jener Mangel zum größten Theile die Veranlassung geworden zu allen den Widersprüchen oder, wie man bescheidener sagte, die Vernunft übersteigenden Unbegreiflichkeiten, von welchen bisher die Hauptlehren der christlichen Erkenntniß gedrückt worden sind. Der Begriff eigentlicher Schöpfung, des wahrhaften Entstehens eines Andern aus Gott, der Begriff zugleich eines stufenmäßig gegliederten Universums, wird so lange mehr als bloß „unbegreiflich", er wird ein leeres, sinnloses Wort bleiben, so lange man sich mit der Vorstellung eines so abstrakt naturlosen Gottes begnügt, wie der biblisch urchristliche es nicht ist. Wie könnte Gott — auch allmächtigsten Willens — schaffen, dessen Stoff sich schlechthin in ihm nicht findet, dessen Gegentheil vielmehr er ist? Dies übersteigt nicht sowohl jeden Begriff und jede Vorstellung, als es ihnen widerspricht und alles Begreifen völlig aufhebt; und mit vollem Rechte wird vor der Unbestimmtheit jener in sich selbst sich auflösenden deistischen Vorstellungen der Grundgedanke des Pantheismus (gleichviel übrigens, wie näher gestaltet oder weiter ausgeführt) für den Verstand, der auf ein Begreifenwollen nicht verzichten kann, immer den Vorzug behalten. Denn dieser besitzt in der That, — was vorerst wenigstens dem Verstande Ruhe giebt und dessen sich auch das Gemüth vergewissern will, — einen begreiflich wirklichen und wirksamen Gott.

Ja bis auf die einzelnen Prädikate der göttlichen Allmacht und Allgegenwart, seiner hülfreichen, gebeterhörenden Wirksamkeit u. s. w., welche insgesammt, ohne eine reale, natürliche Bewegkräfte in Gott voraussetzende Immanenz desselben in der Schöpfung, ganz undenkbar sind, müssen diese Ueberzeugungen, auf welche doch alle religiöse Zuversicht sich gründet, ja welche dem Menschen Anfänge und Grundlagen der Religion sind, in Nebel verschwinden, und die peinigendsten Zweifel, die vernunftentzweiendste Ungereimtheit übrig lassen, so lange Gott jenes unvorstellbar ferne, bloß geistig verblasene Wesen bleiben soll. Daß der Pantheismus freilich diese Natur Gottes falsch und oberflächlich schon in der unmittelbaren Wirklichkeit der

Erſcheinungswelt angetroffen zu haben meinte, dies iſt Sache einer hier ſchon vollzogenen Berichtigung deſſelben *).

Aber auch in der weitern Entwicklung, welche das Dogma vom Sohne alſobald in der Kirchenlehre erhielt, können wir nur ebenſo viel Tiefe, als gründliche und konſequente Hervorhebung desjenigen erkennen, um was es in dem neu metaphyſiſchen Principe des Chriſtenthums eigentlich ſich handelt. Gott, der „Vater" (der erſte Moment) iſt der „unerzeugte" (die Agenneſia iſt die ihm allein zukommende Beſtimmung), aber in ewiger Erzeugung des Sohnes oder des Wortes (des zweiten Momentes) begriffen: dieſer iſt daher zugleich, von Einer Wirklichkeit („conſubſtantial") mit dem Vater, welcher in ihm ſich damit zugleich als in ſeinem Ebenbilde erkennt. Beide verhalten ſich nun daher (im ſchon gewonnenen zweiten Momente), wie Subjekt und Objekt, Erkennendes und Erkanntes, Urbild und „Ebenbild" zu einander. Beide machen darum zuſammen den „Geiſt", die volle Einheit der göttlichen Aſeität (den dritten Moment) aus: dieſer iſt „weder bloß zeugend, noch bloß gezeugt", ſondern „er geht aus von ihnen", iſt das Reſultat jenes Lebens- und Erkenntnißproceſſes und ſeine Ruhe. So behält noch der charakteriſirende Ausdruck der Kirchenlehre von der processio (ἔκπεμψις) des Geiſtes aus beiden einen allgemein metaphyſiſchen, treffenden Sinn, während in dem parallel damit gebrauchten der spiratio (ἔκπνευσις) offenbar ſchon die ganz poſitive Beziehung auf den heiligen Geiſt der chriſtlichen Offenbarungstrinität hervorzutreten ſcheint, welche die Kircheulehre von jener metaphyſiſchen Dreieinheit des in ſich ſeienden göttlichen Weſens

*) Man vergleiche hiermit die ebenſo klare, als in allen ihren Beſtimmungen treffende Entwicklung des Begriffes der Natur in Gott bei Billroth in ſeiner Religionsphiloſophie S. 66. Wir ſelbſt können nur darum einen Schritt weiter gehen und jenen Begriff in einem noch concretern Sinne faſſen, weil wir mit der Lehre von den Urpoſitionen oder den Monaden zu ihm gekommen ſind.

überhaupt nicht feſt genug zu unterſcheiden pflegte. Der Begriff des Hauchens iſt nämlich wohl ohne Zweifel gewählt mit Rückblick auf die Stellen des neuen Teſtaments, welche Chriſtum und die Apoſtel durch Anhauchen den heiligen Geiſt mittheilen laſſen.

Es iſt nämlich nie aus dem Auge zu verlieren, daß zur Bezeichnung der hier erörterten metaphyſiſchen Dreieinheit Gottes die Kirchenlehre ſich auf die überlieferten Ausdrücke des Vaters, Sohnes und heiligen Geiſtes hingewieſen ſah, welche urſprünglich in ganz anderm Sinne genommen worden waren, um das Verhältniß Gottes zur Schöpfung, und in ihr zu Chriſto und der Menſchheit auszudrücken. Dieſe Vertauſchung mußte zugleich nun alles Unbequeme und Unpaſſende auf ſich nehmen, was von keiner ſolchen Uebertragung in ein fremdes Gebiet ſich trennen läßt. Darin beruht nämlich, wenn man will, die ungeheuere Paradoxie des Chriſtenthums, dasjenige in ihm, was über jede bloße Metaphyſik oder metaphyſiſche Erklärbarkeit ſpecifiſch hinausgeht, daß es darauf beſteht, eine hiſtoriſche Perſon dem innern metaphyſiſchen Weſen Gottes einverleibt zu denken, den ewigen Selbſterzeugungs- und Selbſterkenntnißakt Gottes in ihm ſich wiederholen zu laſſen: Chriſtus ſoll als der fleiſchgewordene Logos, der von Gott erzeugte Gott-Menſch, geglaubt werden. Erſt hierdurch erhält der Ausdruck: Sohn, der in der innern Dreieinheit für den Begriff lebendiger Selbſterzeugung Gottes nicht nur nicht nothwendig, vielmehr ungeeignet iſt, vollen Sinn und Erklärbarkeit, während ſich zugleich zeigt, daß er auf das innere Weſen Gottes eben nicht übergetragen werden ſollte, gleichwie die Analogie noch ferner liegt und weit erzwungener iſt, den heiligen (wiedergebärenden) Geiſt Gottes im Menſchen, der in dieſer, der urſprünglichen Bedeutung freilich mit Recht „vom Vater und Sohne (Chriſto) ausgehend" und „von beiden gehaucht" gelehrt wird, auf den dritten, das perſönliche Weſen Gottes erſt vollendenden Moment ſeines metaphyſiſchen Weſens zu übertragen. Dies waren unſere Gründe, um den Ausſpruch

zu wagen, daß, so sehr wir auch auf dem Begriffe des Lebens und so der Selbsterzeugung Gottes bestehen, doch die Bezeichnung des Sohnes und noch mehr die des heiligenden Geistes uns nicht als zutreffende Ausdrücke erscheinen können für den zweiten und dritten Moment im metaphysischen Wesen Gottes.

38.

Durch alles Bisherige ist zugleich der Uebergang in den folgenden (dritten) Moment des göttlichen Wesens begründet:

3) Nur sein Real- und Idealuniversum als Einheit, als Sich Selbst, fassend, lebt und erkennt sich Gott darin. Erst in der aus dem unendlichen Unterschiede sich erneuernden (ihn in sich überwindenden) Einheit ist der Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißakt vollendet; daher hat nur im dritten Momente Geltung und Begreiflichkeit, was überhaupt sich bisher ergeben hat. Was wir nämlich im Vorigen zum Behufe der Klarheit sondern mußten, die doppelte Dreifachheit seiner Lebens- und Selbsterkenntnißmomente, ist vielmehr zusammenzufassen: beide nur in unendlicher Vereinigung machen die vorweltliche Wirklichkeit Gottes aus. Und zwar ist diese Einheit der Dreie im doppelten Sinne gültig. Sich aus seinem Einen Lebensgrunde in die Unendlichkeit (Schiedlichkeit) durch Selbsterzeugung ewig entfaltend, diese Unendlichkeit aber wieder zur ausgeführten (nicht mehr abstrakten) Einheit zusammenfassend, ist Gott realer Seits lebendige (wirksame) Einheit, bewältigend die eigenen, in's Unendliche hinausstrebenden Lebenskräfte: welches aber selbst nicht möglich (noch begreiflich) wäre ohne die durchgreifende Einheit der Selbstanschauung, als ersten Moment von idealer Seite. Diese ist jedoch abermals nicht leer oder abstrakt, sondern, die eigene reale Unendlichkeit zum All (zur Alleinheit) vermittelnd (was wieder nicht ohne die Macht des Durchdenkens erklärbar wird), ist sie Allbewußtsein, als zweites Moment; dies hebt sich aber wiederum, alle vorhergehenden realen und idealen Momente zusammenfassend, in die Einheit des (erfüllten) Selbstbewußtseins

auf. Erſt hiermit iſt Gott weder überhaupt bloß abſolutes Leben (ſomit nur weltſeeleuartige, blinder Weiſe wirkende Macht), noch umgekehrt eine Geiſtigkeit oder Selbſtheit, was beides für ſich, weil abſtrakt, immer noch Dunkelheiten und Widerſprüche in Gottes Weſen, wie in ſeinem Verhältniſſe zur Schöpfung übrig ließe, ſondern er iſt beides in einander, und nur dadurch jedes ſchlechthin vollendet: abſolutes Lebeu kann, wie gezeigt, nur vom Selbſtbewußtſein durchleuchtet beſtehen, Geiſt kann der lebendige, wirkſam einende und darin ſeiner ſelbſt genießende uur ſein am Gegenſatze einer Natur, uneiner Lebenskräfte in ihm; erſt dies iſt abſolute Perſönlichkeit.

39.

Wollen wir demnach im ewigen Denken Gottes auf einen Augenblick abſondern, was im endlichen freilich auseinanderfällt, ſo wäre, wenn der vorhergehende Moment als das Urtheil ſich bezeichneu ließe, dieſer, der dritte, Moment als die Vollendung des Selbſtdenkaktes im Schluſſe zu bezeichnen. Die in der Urtheilung des zweiten Moments zu ausdrücklichen Unterſchieden, geſonderten Schauungen gelangten Grundkräfte und Potenzen werden doch hier erſt durch (ſchließendes) Ineinanderbeziehen zur Einheit, erhalten die Vollendung eines vom Bewußtſein getragenen göttlichen All. Es iſt die Gott noch immanente, aber in ſeiner Selbſterzeugung ſchon durcherkannte und darin geformte, zur Selbſtoffenbarung gekommene, „laute Weisheit", — ein inneres, real-ideales Univerſum, aber eben darum das urbildliche Gepräge des höchſten Verſtandes tragend. Erſt in dieſer innerſten, ſelbſtbeherrſchenden Einheit iſt Gott Verſtand — wiewohl auch hierfür ein noch concreterer Begriff nöthig wird, wovon alsbald. Nur iſt das dialektiſche Aufſteigeu der Begriffe bis in dieſe innere Mitte des göttlichen Weſens nicht zu überſehen. Das göttliche All iſt zuerſt reale Einheit, dieſe aber nur als vom Verſtande durchformte und vom Allbewußtſein getragene. Dieſe Selbſtallwiſſenheit Gottes kann jedoch wieder nur in ſeinem Selbſtbewußtſein gründen und Halt finden. Alles aber iſt für die

metaphyſiſche Begründung befeſtigt an dem Weltbegriffe; denn erſt darin wird erklärt, wie ſich jene Einheit auch im objektiven Weltzuſammenhange bis in ſeine innerſten Theile unverwüſtlich und ſiegreich durchſetzen könne. Nur ſo kann Gott als Schöpfer und Erhalter einer ſolchen Welt zur Begreiflichkeit erhoben werden. Die beiden Enden unſerer bisherigen Betrachtung ſchließen ſich hier an einander, der Ausgangspunkt hat ſein Ziel gefunden, die Weltthatſache den vollſtändig ſie erklärenden Begriff des Abſoluten: das metaphyſiſche Denken hat auf ſeinem regreſſiven Wege in dieſem Begriffe ſeinen völligen Abſchluß und ſeine Ruhe gewonnen.

40.

Aber hiermit erweitert ſich die bloß theoretiſche Thätigkeit eines auf Konſequenz dringenden Denkens zu einer den geſammten Geiſt des Menſchen ergreifenden Ueberzeugung. Auch dem Gemüthe muß ein Verhältniß zu einem Weſen aufgehen, das nur menſchenähnlich gedacht werden kann, aber in der Vollkommenheit des eigentlich Menſchlichen. Einmal von der Evidenz ergriffen, daß der Grund der Welt nur ein perſönlicher Gott ſein könne, aber auch zu der eng damit in Verbindung ſtehenden Einſicht gelangt, daß alle Potenzen und Grundkräfte der wirklichen Welt nicht nur die Urſache ihres Daſeins, ſondern auch den Grund ihrer Qualität in einer analogen Beſchaffenheit des göttlichen Weſens haben müſſen: ſo wird damit auch der Satz zur unwiderſtehlichen Ueberzeugung erhoben, daß überhaupt, was im Menſchen geiſtig das Höchſte, Reinſte, zugleich das eigentlich Perſönliche iſt, ſein qualitatives Vorbild und ſeinen Grund in Gott habe. Wir können ihm nicht nur den Charakter des vollkommenen Selbſtbewußtſeins und Verſtandes beilegen, was weit mehr nur die allgemeine Bedingung der Perſönlichkeit, als dieſe ſelbſt iſt; wir müſſen, über jenen formellen Begriff hinausgehend, die perſönlichen Eigenſchaften in ihm annehmen, welche auch die menſchliche Perſon hochſtellen, eben weil ſie in uns die höchſten ſind. Wir lieben nur, weil in Gott die Potenz, die allgemeine Macht der

Liebe iſt, wie wir nur Bewußtſein ſind, weil Gott Urbewußtſein hat. Und inſofern könnte der Satz: Gott liebt in uns, wie er in uns Bewußtſein iſt, triftigen Sinn und wahre Bedeutung erhalten, ohne die ebenſo verwirrende, als oberflächliche pantheiſtiſche Beimiſchung, daß er erſt dadurch in ſich ſelber Bewußtſein oder Liebe zur Wirklichkeit bringt, indem wir Liebende oder Bewußte werden; während bei gründlichem Denken vielmehr der entgegengeſetzte Schluß zu machen iſt, daß er vorweltlich beides ſchon in ſich ſei, weil wir es zu ſein vermögen. Deßhalb führt nun auch dieſe Einſicht zu einem umfaſſendern Ergebniſſe über: — die Spekulation hat hier, vielleicht zum erſten Male in ſtreng wiſſenſchaftlicher Entwicklung, einen Begriff des Abſoluten erreicht, der auch die Probe des Gemüths beſtehen kann, der den menſchlichen Geiſt über ſich erhebt, indem er ihn auf's Tiefſte befriedigt. Das durch ihn völlig beſchwichtigte theoretiſche Intereſſe wird hier daher von einem umfaſſendern aufgenommen: die Zuverſicht, das Vertrauen zu dieſem Gotte, — was in ganz univerſaler Bedeutung Glaube (fides, πίστις) heißt — geht aus der reifſten theoretiſchen Einſicht ſelbſt hervor, iſt nicht nur etwa der Anfang oder Ausgangspunkt, ſondern das vernunftgemäße Ziel, die erreichte Gränze der ganzen durch die Spekulation eingeleiteten denkenden Bewegung.

41.

Hier aber, wo das Princip gefunden, in dem das regreſſive Denken befriedigt, der Weltwiderſpruch begreiflich gelöſt iſt, erliſcht auch die Form von Evidenz, die bloß aus der Löſung von Widerſprüchen (hier aus der Löſung des Weltproblems) hervorgeht. Wir konnten mit jener Evidenz behaupten, daß einer ſolchen Welt Urheber nur ein perſönlicher Geiſt ſein könne, mit den nachgewieſenen Grundprädikaten dreieiner Momente: jeder andere Begriff deſſelben ſei Widerſpruch, beruhend auf Halbdenken oder einer undurchgeführten Metaphyſik. Hiermit beginnt aber ein anderes Erkenntnißgebiet, deſſen Einſicht ſich nicht darauf beſchränkt, das Gegentheil als

Vernunftabsurdität, als Widerspruch zu bezeichnen: denn im Principe des Persönlichen ist ein specifisches Mehr, als bloße Nothwendigkeit, gefunden, und was aus dem Persönlichen hervorgeht, daran kann nicht allein das Nothwendige Theil haben.

Wir reden unmittelbar hier nicht von der realen Nothwendigkeit, die in Gottes Wesen, wie in allem Wirklichen mit seiner Ursprünglichkeit Eins und darum die Wurzel seines aus sich selbst Lebens, seiner Freiheit ist (Ontol. §. 200—202.). Ueber diese könnten wir sagen, daß, je reicher die Natur, die Ursprünglichkeit eines Wesens, — sei es bedingt, oder das Unbedingte selbst, — desto umfangreicher auch die Nothwendigkeit, aus der es lebt, also zugleich desto schöpferischer seine Freiheit, der Spielraum seiner Kräfte sei. Und so müßte in diesem Betreffe behauptet werden, daß, wie in Gottes unendlicher Wesensfülle seine Nothwendigkeit die reichste oder schlechthin unbedingte, eben darum auch seine Freiheit die umfänglichste, unberechenbarste sei, den größten Bereich von Möglichkeiten in sich schließe: — welches Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott bei der Lehre von den Eigenschaften noch näher erörtert wird. — An dieser Stelle ist bestimmter daran zu erinnern, wie eben dies persönliche Absolute in dem, was es ist, wie in dem, was es wirkt, ein weit Größeres umfassen muß, als nur dasjenige, was sich in ihm nicht widerspricht. Dies, was aus der strengen Nothwendigkeit seines Seins, wie seines Begriffes (der Denknothwendigkeit), folgt, hat sich eben nur als die abstrakte Seite seines Wesens ergeben, innerhalb der jener Spielraum von Möglichkeiten, von Selbstentscheidungen der Freiheit liegt, welche nur sein volles Sein, wie sein Wirken erklären, für welche daher auch nur eine andere Form des Beweises, als die aus der Evidenz des Nichtwidersprechenden, übrig bleibt. Die Natur Gottes ist in seinem Bewußtsein aufgehoben, zum freien Geiste verklärt, — was in annäherungsweiser Analogie mit dem verglichen werden darf, wie auch der endliche Geist sein Naturell durch freie Ausbildung steigern, entwickeln, befreien kann. So wirkt

auch in der göttlichen Schöpferkraft nirgends mehr seine reine Natur, die bloße Nothwendigkeit der Allmacht, sondern diese schon gemildert und vergeistigt durch seine eigentlich persönlichen Eigenschaften, was einer der wichtigsten Begriffe werden wird, um in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften die entgegengesetzten Bestimmungen vermittelt zu denken, so wie um weiterhin den rechten Begriff der Welterhaltung und Weltregierung zu finden. In keiner dieser Beziehungen kann daher bei der widerspruchlösenden Nothwendigkeit (Ontol. §. 191. ff. mit Anmerk. zu §. 193.) stehen geblieben werden, indem, wie sich hier abermals ergeben hat, schon dem Begriffe der realen Nothwendigkeit das Princip der realen Möglichkeit und der Freiheit immanent ist. Hier tritt daher auch eine andere Art von Ueberführung und Zuversicht der Erkenntniß hinzu, als die bloß negativ dialektische, welche das Gegentheil als das formell Unvernünftige, absolut Widersprechende, aufweist. Hier muß daher die Philosophie „den Versuch zum Verstehen zu zwingen" aufgeben, aber mit der vollen erkenntnißtheoretischen Rechtfertigung dafür, weil mit Anerkennung jenes freien Princips auch ein anderes Erkenntnißgebiet beginnt, welche beide dem Nothwendigen nicht entgegengesetzt sind, sondern es in sich aufgehoben tragen, übernothwendige genannt werden können in der Nothwendigkeit, gleichwie überhaupt der freie Geist, wo er auch auftritt, endlicher, wie absoluter Weise, in seinen Aeußerungen nie nach dem bloß logischen Denkzwange zu berechnen ist; aus gleichem Grunde, wie man auch gewohnt ist, das Gemüth und die Genialität höher zu stellen, als den Verstand, indem man beiden zugesteht, mehr, wie verständig, aber darum keineswegs unverständig zu sein. Aber auch hiermit bleiben wir unserm ganzen metaphysischen Erkenntnißprincipe nur getreu, nicht mit bloß „reinen" Begriffen zu thun zu haben, sondern das Wesen Gottes in allen seinen Bestimmungen immerfort als den analogen Exponenten der Weltbegebenheit zu erkennen, also Reales aus Realem zu erklären.

42.

In dieſem Sinne und Maaße der Ueberzeugung dürfen wir vielleicht es wagen, mit dem Principe der Analogie noch einen Schritt über das ſchlechthin Nothwendige, Widerſpruchlöſende (40) hinausgehend, auch hier an die alte Lehre zu erinnern, daß in dem offenbaren Geheimniſſe der Liebe, in demjenigen, was menſchlicher Weiſe als das Höchſte, Perſönlichſte, das Freieſte und doch Unwillkührlichſte und Nöthigendſte ſich ankündigt, worin ſich alſo die natürliche und die geiſtige Potenz unſeres Weſens am Innigſten durchdringen, das Weſen der göttlichen innern Dreieinheit, wie der Grund einer Weltſchöpfung und Selbſtoffenbarung an die Welt in allen ihren Beziehungen am Verſtändlichſten werden. Lieben iſt Suchen ſeines Andern und doch des Eigenen, aber zugleich ſtetes Gefundenhaben deſſelben, Ausgleichung dieſer Spannung, welche ſich daran doch immer von Neuem entzündet, wie auch im menſchlichen Verhältniſſe die wahre, ihren Gegenſtand ſicher treffende Liebe Gegenliebe vorausſetzt; und ſo iſt ſie eines der Güter, welche den Charakter der Ewigkeit und Unergründlichkeit, weil der in's Unendliche fortgehenden Steigerung, an ſich tragen, indem ſie aus der Befriedigung gerade ſich anfacht und vertieft. Deßhalb iſt ſie von jeher als das mächtigſte Dämoniſche im Menſchen bewundert, ja gar nicht mit Unrecht als ein geheimnißvoll Göttliches verehrt worden; denn ſie verbindet auf eine für den bloßen Verſtand des Menſchen nicht zu erfindende Weiſe die höchſten Widerſprüche des Geiſtes. Es liegt nämlich in ihr, wie in allem Enthuſiasmus, eine Macht, die uns die höchſte Gewalt anthut, aus uns ſelber uns Feſſeln anlegt, ohne mit dem Gefühle unſerer Freiheit in Widerſpruch zu treten, ein in uns ſelber dämoniſch Unwillkührliches, welches, indem es uns zwingt, uns an Anderes dahin- und das bloße Selbſt aufzugeben, doch das tiefſte Selbſtgefühl der freien Wahl und der perſönlich eigenſten That in uns zurückläßt: Alles, an ſich betrachtet, widerſprechende Begriffe, die dennoch gelöſt ſind in jenem Gefühle. Deßhalb können wir ſagen, daß in ihm,

wie nicht minder in jeder heroiſchen That und in aller Selbſtaufopferung (Liebe iſt aber das höchſte und beglückendſte Selbſtopfer), eine über alles Denken, alles Rationelle hinausreichende Kraft liegt, da die Klugheit vielmehr auf der Selbſtiſolirung des Ich, als der klügſten Wahl, beſtehen würde, worin auch in der That das individuelle Ich verharren kann.

Wie ſich nun in der Reihe dieſer Erſcheinungen ein Princip erfahrbar macht, das weder bloß natürlich, noch bloß verſtändig, ſondern ein Höheres gegen Beides iſt, ſo müſſen wir bei gründlicher Erwägung das Urprincip davon in das Weſen Gottes ſetzen. Das Geiſtesfaktum einer, jede Sprödigkeit des Individuellen überwältigenden, ſie in Selbſtaufopferung hineinziehenden Liebe, die Erſcheinung einer alles Irdiſche in ſich dahinnehmenden Gottesliebe in uns, iſt keine aus dem bloß menſchlichen Weſen, aus dem Begriffe des Geiſtes allein erklärliche Thatſache: es iſt eine höhere, ihn überwindende Gewalt; und ſo läßt uns die in der ganzen bisherigen Folgerungsweiſe liegende Konſequenz nur auf ein Analoges in Gott ſelbſt ſchließen. Wäre nicht in Gott eine höchſte Macht der Liebe, wir vermöchten nicht aus uns ſelbſt zu dieſem Gefühle zu kommen; und es iſt ein gründlich unabweisbarer Gedanke Spinoſa's, daß die Liebe, mit der wir Gott lieben, nur in der Liebe ihren Grund habe, mit der Gott ſich ſelber liebt.

43.

Dieſe können wir jedoch in Gott weder einer bloß ſchöpferiſchen Naturkraft, einem Allleben, noch ſogar der bloß intelligenten Macht in Gott gleichſtellen; weder in ſeiner unendlichen Natur, noch in ſeinem abſoluten Verſtande den Grund derſelben finden, ſie nicht einmal bloß auf eine dieſer beiden Seiten weiſen: ſondern ſie fällt einem dritten, zwiſchen Natur und Intelligenz tretenden Principe zu, einer geiſtigen Natur im Weſen Gottes, kurz demjenigen, was wir in Analogie mit dem menſchlichen Geiſte, nur das Gemüth in Gott nennen können, jene Eigenſchaften, die erſt geeignet ſind, den abſoluten Geiſt auch zum perſönlichen in dem vollen Sinne dieſes

Worts zu machen. Denn es muß hier überhaupt noch beſtimmter daran erinnert werden, daß, was wir vorhin die Natur in Gott nannten, für welche uns dort zunächſt allerdings das ſinnliche Univerſum zur Analogie und zum Ausgangspunkte diente, der wahren und begreiflichen Vermittelung mit der idealen Seite (dem intelligenten Principe) in Gott entbehrte, wenn es nur die Grundprincipien und Kräfte zur Verwirklichung eines ſinnlichen Univerſums enthielte. Vielmehr iſt in der Wirklichkeit und Natürlichkeit des Geiſtes auch ebenſo nothwendig ein Urſprüngliches geiſtiger Anlagen geſetzt (ingenium, Ingenuität), deren bewußtes Hervortreten eigentlich die Erfüllung des geiſtigen Lebens ausmacht, und zufolge welcher das Allgemein-Geiſtige (abſtrakt Selbſtbewußte) erſt concret Geiſtiges, Perſon, zu werden vermag. Auch am Menſchen ſind Genialität und Gemüth die erſt ihm Perſönlichkeit verleihenden Gaben, und keiner entbehrt ihrer ganz: aber zugleich ſind ſie Gaben, ein unwillkührliches, nicht zu erwerbendes, nur zu entwickelndes Urſprüngliches, ſomit ein Gottverliehenes, im Urſprunge aller Dinge Vorgebildetes. Und wenn über dieſe Urſprünglichkeit im Menſchen die neuere ſpekulative, wie äſthetiſche Bildung mit ſich einig geworden iſt, ſo hat ſie doch den letzten, konſequent naheliegenden Schritt noch ausdrücklicher zu thun zum Rückſchluſſe in das göttliche Weſen ſelber: auch das göttlich Perſönliche kann, analog mit jenem, nur gedacht werden als die höchſte urbildliche Vollendung von dem, was wir menſchlicher Weiſe als Genialität und als Gemüth bezeichnen. Dies iſt erſt das perſönliche Band, welches die bloß natürlichen Kräfte in Gott zur Harmonie, ſeine Natur zur „Weisheit" mäßigt. Intelligenz, Verſtand wären auch in Gott nur ein Formelles, Leeres ohne dies Princip, und ein Ohnmächtiges der nur für ſich wirkenden Natur in Gott gegenüber.

44.

Aber auch damit reihen wir nur einen alten Gedanken in unſern Zuſammenhang ein, und bisher hätte es höchſtens daran gefehlt, ihn in einer ſyſtematiſchen Entwicklung des Got-

tesbegriffes zur vollen Konsequenz zu verhelfen, und ihm seine rechte Stelle zu geben. Denn jedes über die Oberfläche hinausreichende Selbstbewußtsein des Menschen kann ihn nur in der Grundüberzeugung befestigen, daß er Alles, was er die geistigen Ideen, das Wahre, Gute und Schöne nennt, durch sich selbst weder besitze, noch erkenne, sondern daß es ein Verliehenes, ihm „Eingegebenes" sei, welches seinen höchsten Ursprung, sein Urbildliches, nur im Geiste Gottes haben könne. Sind wir daher durch alles Bisherige überhaupt zu der Anerkenntniß eines geistigen Princips in Gott genöthigt worden; so läßt sich auch die fernere Konsequenz nicht zurückweisen, daß Objekt und Inhalt dieser Intelligenz in Gott nicht nur jene reale Seite sei, welche wir auf den Grund des äußerlichen Universums in Gott voraussetzen mußten, sondern daß die Ideen des Guten, Schönen, Wahren, deren abbildliche Verwirklichung in unserm Geiste erst am Höchsten Unwillkührlichkeit und Freiheit versöhnt, die ursprüngliche geistige Natur Gottes ausmachen, und hier innerlich Eins sind. Auch hier muß die Platonische Ideenlehre, um zu ihrer vollen Wahrheit gebracht zu werden, das Gegengewicht eines Realen und Objektiven in Gott selber erhalten, dessen Abglanz und Rückwirkung die menschliche Natur eben darlegt. Wie wir daher aus der allgemeinen Weltzwecklehre auf eine reale und ideale Seite, auf Natur und Selbstbewußtsein in Gott schlossen, wie das äußere Universum die Fülle seiner Natur, die Macht seines ordnenden Verstandes, aber nicht minder die ihm eingebildete Idee der Schönheit offenbart, und ihn als die höchste künstlerische Macht verräth: so werden wir vorzugsweise in den engern Kreisen der Schöpfung, namentlich in der geistigen Weltzwecklehre der Menschengeschichte, in der Oekonomie der Offenbarung die Zeugnisse seines Gemüthes aufsuchen müssen, indem sich Gemüth, als solches, nur dem andern, und zwar dem ursprünglich ihm verwandten, kund zu geben vermag.

Dies erst ist der vollständige Begriff des Geistes in Gott, weil diesem zugleich darin eine Substanz, ein Natürliches,

verliehen worden ist. Das Gemüth Gottes wirkt eben so universell in seinem Wesen und in der Schöpfung hindurch, wie seine reale Natur und sein Verstand, und ist der geistig reale Träger von beiden (obwohl es, wie gezeigt, ausdrücklich erkennbar im Geschaffenen nur an und für den Menschen hervortreten kann). Es ist, wie die reine Selbsterzeugung und Selbstanschauung der erste (noch abstrakte) Anfang des Gottesbegriffs war, so erst die eigentliche Vollendung und der Abschluß des göttlichen dreieinen Wesens zur concreten Persönlichkeit.

45.

In ähnlichem Sinne hat man gewagt, — und wir dürfen eine Parallele damit nicht zurückweisen, — jenen ewigen Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißakt Gottes, in welchem er seiner selbstgenießend gewiß wird, die Liebe gegen sich selbst nennen, und hat darin, die Geschlechtsliebe vorzugsweise zum Symbole nehmend, das androgynische Wesen Gottes gefunden. Aber diese Liebe ist überhaupt, selbst im Kreatürlichen, nicht die höchste, d. h. nicht ihre geistige Form. Für diese bietet sich vielmehr eine doppelte, an sich selbst schon vorbedeutende Gestalt der Liebe dar, weil sie, jede für sich, die tiefste Auflösung eines geistigen Widerspruchs enthält: die Liebe des Zeugenden gegen das Gezeugte, als Aufopferung und Hingebung des Mächtigen und Selbstgenugsamen für das Schwache und Bedürftige, — das höchste und wunderbarste Selbstopfer, was der Bereich der geschaffenen Wirklichkeit darbietet, und doch die universellste Macht, durch welche allein das Lebendige erhalten zu werden vermag: — und in umgekehrter Richtung die hingebende Liebe des Erzeugten für das Zeugende, welche die geliehene Selbstständigkeit ablehnt, und nur im unbedingten Vertrauen zum Erzeuger, in der uneingeschränkten Hingabe an ihn die Selbstgewißheit und Ruhe, seine wahre Selbstständigkeit, finden kann: — worin die beiden Grundformen geistiger Liebe und das Befestigende aller gemüthlichen Verhältnisse zwischen den Geistern gegeben sind.

Dürfen wir nun dieſe Doppelgeſtalt der Liebe zum Symbole des Verhältniſſes machen, mit dem Gott ſelbſt ſich ewig umfaßt; ſo wäre hier zu ſagen: beide Richtungen der Liebe gleichen in ihm ſich aus; denn der Liebende und der Geliebte, der Zeugende und der Gezeugte ſind gleich vollkommen: es iſt der ewige Wunſch der Neigung, der ewig befriedigt wird, die ſtets angefachte und auf's Höchſte belohnte Liebe, was Gottes Gemüth eben zum allſeeligen macht; er allein kann ſich zum höchſten Gegenſtande ſeiner Liebe haben, weil er ihr das Genügende iſt. Dennoch liegt hierin das eigenthümlichſte und unnahbarſte Geheimniß des göttlichen Weſens; wir können es nur denken, nicht uns in daſſelbe hineinverſtehen. Für uns hat Selbſtliebe als Quelle der Seligkeit keinen Sinn, weil wir das Vollkommene nicht in uns ſelbſt finden, ja ſie ſtößt uns zurück: uns treibt die Liebe über unſere Beſchränkung hinaus, um im Andern dies uns Fehlende zu ſuchen; daher der ächt menſchliche Typus der Liebe — jene zweite Form, in der der Niedere Ruhe im Vollkommenen ſucht — mit der Bewunderung und der Ehrfurcht auf das Tiefſte verwandt iſt. So könnte innerhalb der Schöpfung das göttliche Grundgefühl der Liebe die Hingebung, als Gnade, Erbarmen, Milde: das menſchliche, die Hingebung, als Vertrauen und Ehrfurcht, genannt werden. Beide vermögen wir zu begreifen, mitzufühlen, weil wir ſelbſt Vollkommnere oder Unvollkommnere ſind; jene eigenthümlich göttliche Liebe iſt unſerm Gefühle verſagt.

46.

Damit können wir jedoch ſogleich einen Schritt weiter gehen. Hat ſich die Liebe als das eigentlich Durchwirkende und Verbindende in der Schöpfung erwieſen; ſo iſt ſie auch als Urſache derſelben mitwirkſam. So dürften wir (vorerſt noch hypothetiſch), als den allgemeinen Grund zur Schöpfung und als das höchſte Endziel derſelben zugleich, den Entſchluß Gottes uns denken, die in ihm ewig verbundenen Momente jener Liebe geſonderten Weſen in Liebe und Gegenliebe mitzutheilen, um ſelbſt ſo dieſe Liebe tiefer zu empfinden gegen das

ihm Aeußere, Geſchöpfliche, welches, in Gegenliebe ihm verbunden, ſich rückwärts zu ihm wendet. Wir könnten es die gnaden- und ſinnreichſte Erfindung des göttlichen Gemüthes nennen, die eigene Seligkeit, ſo weit es möglich, dem Andern verleihend, ſich in ihm zu empfinden, und es in ihm ſich empfinden zu laſſen. Aber es iſt Gnade, nicht Bedürfniß; und wenn das Geheimniß der Weltſchöpfung uns darum ebenſo offenbar iſt, als ſchwierig in einem einzelnen Begriffe auszuſprechen, weil es ſich in die zahlloſeſten Symbole faſſen läßt, weil alle Stufen lebendiger und geiſtiger Propagation es in ſich ſymboliſiren und von einer beſtimmten Seite darſtellen: ſo wird es, da Gott nicht nur eine von Intelligenz durchdrungene Naturkraft, ſondern ſein Gemüth in der Weltſchöpfung bewährt, der höchſte Ausdruck für dieſelbe ſein, daß, innerhalb jener Naturwirkung und durch ſie allgegenwärtig hindurch, das Gemüth das eigentlich Wirkende iſt.

Der Dichter hat, gewiß in hohem Sinne, die Einſamkeit, „Freundloſigkeit" Gottes als den Grund bezeichnet, warum er zur Schöpfung einer Geiſterwelt bewegt wurde, und dieſer Ausſpruch iſt auch von Stimmen aus dem Kreiſe der neuern Philoſophie gebilligt worden. Hier ſchwebt aber noch immer der alte abſtrakt deiſtiſche Gottesbegriff vor, zu welchem wir ein für allemal uns nicht bekennen können: es wird zwar darin Gott Unendlichkeit, höchſte Vollkommenheit und Geiſtigkeit beigelegt, aber auf ſo leer unwirkliche Weiſe, daß er, als jener reine, in ſein ewiges Anſchauen verlorene Geiſt gedacht, wohl den andern, ebenſo tiefgreifenden Ausſpruch eines ächtſpekulativen Geiſtes von der „unendlichen Langenweile" dieſes Gottes rechtfertigen könnte. Die reale Unendlichkeit, die wahrhafte Anderheit ſeiner Selbſtanſchauung in Gott, wie wir ſie lehren, läßt für uns den Begriff ſolcher Einſamkeit und eines leeren, veränderungs- und gegenſatzloſen Selbſtbewußtſeins gar nicht zu, welches des Andersſeins der Welt oder ihres Wechſels bedürfte, um über das Abſtrakte hinaus zum Concreten, zugleich Begreiflichen des göttlichen Bewußtſeins und ſeiner

Persönlichkeit zu gelangen. Für uns fällt freilich darum der Begriff des Bedürfnisses einer Schöpfung von Seiten Gottes in irgendwelchem Sinne ganz hinweg: und ohnehin wäre dies ein halber oder ein Nichtgedanke; denn ist es, wie sich schon gezeigt hat, der wesentliche Begriff der Schöpfung, das in Form der Genesis und Sonderung sein zu lassen, was in Gott ewig und verbunden, aber real, nicht bloß ideal, existirt: wie vermöchte Gott darum, auch zur Schöpfung sich fortbebestimmend, an sich reicher oder in seinem innern Wesen vollkommner zu werden, überhaupt ein Bedürfniß seines eignen, allgenugsamen Wesens zu erfüllen? Mit dem Begriffe eines concreten Theismus sind diese Vorstellungen völlig abgeschnitten: es bleibt nur die Wahl zwischen dem pantheistischen Zusammenfallen von Gott und Welt ohne Schöpfung, was schon widerlegt ist, oder dem Begriffe einer völlig freien, ihren Erklärungsgrund nicht bloß in Nothwendigkeit findenden Schöpfungsthat. Dann ist ihr Grund aber nur aus der Schöpfung selbst zu erkennen, aus der Art, wie Gott in ihr sich offenbart, und die Absicht derselben, in der Abstufung der Weltwesen ohne Zweifel immer höher und verständlicher, auseinanderlegt. Wenn daher in jener Hypothese (45.), wie in dem einfachsten und doch gottgemäßesten Gedanken, die Lehre vom Grunde und dem letzten Ziele der Schöpfung — die ganze allgemeine und besondere Weltzwecklehre — voraus umfaßt und ihre entlegensten Enden verbunden scheinen könnten: so kann sie zum Philosophem doch erst erhoben werden, wenn sie sich durch die ganze Realphilosophie bewährt hat, welche den immanenten Zweck der Welt aus ihr selbst zu erkennen hat. Dies ist nämlich dem Principe des Theismus zufolge der gemeinschaftliche Faden, der sich durch alle Theile der Philosophie bis an ihr Ende hindurchzieht; aber er ist zugleich der in sich zurücklaufende Umkreis, wodurch der Fortgang und Schluß des Systems erst seinen Anfang bewährt, wiewohl es zu diesem Fortgange und Schlusse eines solchen durch sich begründeten Anfanges bedurfte.

47.

Hiermit iſt die Lehre vom innern, vor- oder überweltlichen Weſen Gottes beſchloſſen *), und wiewohl wir dieſelbe für unſer Erkennen ohne den Begriff der Welt nicht zu erwerben vermochten, ſo zeigt ſich darin eben, daß das Weſen Gottes an ſich ohne alle Beziehung auf die Welt gedacht werden muß; denn dieſe, wie ſich auch als Geſammtreſultat der Ontologie ergab (Zeitſchr. VI. S. 233. 34.), iſt das Auchnichtſeinkönnende; ihre Schöpfung folgt in keinem Sinne aus dem Begriffe Gottes, ſondern von der Urthat ſeines Schaffens giebt allein das Urfaktum einer Weltwirklichkeit (eines nicht Gott ſeienden Daſeins) uns Kunde. So vermöchte Gott ſeinem Begriffe nach in ſeinem ewigen ſelbſtgenugſamen Weſen, weltlos, zu verharren; denn auch zur Schöpfung ſich beſtimmend (worin freilich der eigentliche Akt und das Reſultat des Schaffens beſtehe, iſt noch zu unterſuchen), wird er doch nicht reicher dadurch, oder in ſeinem innern Weſen ein anderer; denn was die Welt auch ſei, ſie iſt es nur aus der göttlichen Materiatur und durch die Lebenskräfte ſeines überweltlichen Weſens.

Dennoch oder, in anderer Hinſicht, eben darum wäre es eine verworrene und nicht zu rechtfertigende Ueberſchreitung der bisherigen Konſequenz, wenn wir von unſerm Standpunkte, dem geſchöpflich-menſchlichen aus, den wir nicht vertauſchen oder von ihm abſtrahiren können, nachdem Gott ſich zur Schöpfung fortbeſtimmt hat, jenes vorweltliche Weſen Gottes ausdrücklich in einer eignen und abgeſonderten Welt jenſeits der gegenwärtigen

*) Zu weiterer Vergleichung der hier gegebenen Entwicklung mit den bisherigen dogmatiſchen und ältern philoſophiſchen Expoſitionen des Trinitätsbegriffes können wir auf die lichtvolle Zuſammenſtellung verweiſen, welche Twеſten in ſeiner Dogmatik (Th. II. Note S. 207—214.) darüber giebt. Beſonders die dort von Poiret gegebene Darſtellung der Trinitätslehre, welche Twеſten „zu dem Anſprechendſten, Klarſten und Fruchtbarſten“ rechnet, „was in dieſer Weiſe darüber geſagt iſt“, möchte zu einer ſolchen Vergleichung die nächſte Veranlaſſung bieten.

ſuchen, und ſo es beſonders „hypoſtaſiren“ wollten. Gottes reine Innerlichkeit, ſein bloßes Weltgrundſein der Möglichkeit nach, iſt für uns nicht mehr vorhanden: er iſt ſchon fortgeſchritten zum Setzen eines an ſich auch nicht Seinkönnenden. Deßhalb iſt jener Zuſtand der reinen Ueberweltlichkeit Gottes zwar im Begriffe, als dialektiſcher Moment, nothwendig und auch in dem uns Wirklichen, als deſſen Radikal, gegenwärtig, aber weder in der wirklichen Anſchauung, noch in der Vorſtellung uns zu vergegenwärtigen, indem dieſe Formen des Bewußtſeins über den Standpunkt des Gegebenen ſich nicht erheben können, anthropocentriſche ſind (vgl. Zeitſchr. VI. S. 165. ff). Für unſere Anſchauung, wie Vorſtellung, tritt nothwendig daher zwiſchen das reine Anſichſein Gottes und uns die Welterſcheinung dazwiſchen: von hier aus können wir das überweltliche Sein nur in ſeiner Verwirklichung mit der Welt, als das Radikal, den innern wahren Grund und die Geſtaltungskraft derſelben faſſen; Gott iſt wirklich (anſchauungsgemäß) für uns nur in der Welt vorhanden, und wenn ſich in einem weit ſpätern Zuſammenhange, in der Philoſophie der Geſchichte, der Begriff einer Theophanie für den Menſchen ergeben ſollte, ſo kann auch dieſe nur durch die Welt vermittelt ſein, und dieſe zum Stoffe ihrer Verwirklichung haben. Das an ſich ſeiende Weſen Gottes bleibt, wiewohl durch ſeinen Willen uns innigſt nahe und unauflöslich verbunden, dennoch ewig unanſchaubar, wie bildlos (unvorſtellbar), und nur dem metaphyſiſchen Denken zugänglich. Dies aber muß, durch den Weltbegriff vermittelt, den Begriff des göttlichen Anſichſeins nothwendig gewinnen, und von dieſem aus, theocentriſch, als dem Standpunkte der Wahrheit, iſt mit vollem Rechte zu ſagen: Gott iſt frei (im höchſten Sinne dieſes Wortes), ohne Welt in dieſer innern Selbſtgenugſamkeit zu verharren; ja er könnte, was dem Begriffe der Welterhaltung erſt ſeine Beſtimmtheit giebt, an ſich in jedem Augenblicke in dieſelbe zurückkehren: oder wenn es anders iſt, was nur durch das Weltfaktum entſchieden wird, ſo exiſtirt dies nur durch ſeinen fortdauernden Willen.

48.

Wollen ist nämlich, auch dem Vorhergehenden zufolge, allein der Begriff — obgleich wir den eigentlichen Effekt desselben, oder was im Schöpfungsakte vollbracht wird, noch zu untersuchen haben, — welcher den Widerspruch im Begriffe der Kreatur löst, nicht Gottes Wirklichkeit zu sein, und doch nur durch ihn und in ihm bestehen zu können, Sein in Gott, nicht Sein Gottes zu sein. Nur das Gewollte (im absoluten Sinne) hat eine objektive Existenz außer dem Wollenden, und doch ist es allein durch ihn und an oder in ihm; denn es ist nur durch fortdauerndes Wollen desselben. Aus einer bloß intelligenten That, wie es der Sinn des bisherigen Idealismus ist, läßt sich die Weltgegebenheit nicht gründlich erklären. Denken und Anschauen, und sei es das lebendig vergegenwärtigendste, verneint ausdrücklich die Realität seines Inhalts; nur Wollen heißt objektiv Machen, und so ist es der letzte (höchste) zureichende Grund alles geschöpflich Objektiven. Wir haben diesen Begriff mithin dem geistigen Wesen Gottes hinzuzufügen.

Der Wille Gottes ist nun in doppeltem Sinne: im Akte seiner Vollziehung, und im Inhalte derselben (formal und real) ein unbedingter. — Kein anderes Wesen vermag ihn zu bestimmen, einzuschränken, überhaupt zu bedingen: Gott allein ist der sich Bestimmende lediglich nach seinem Wesen; — was späterhin dem Begriffe der Allmacht zur Grundlage dienen wird. — Aber sein Wille ist auch real unbedingt: Gott allein wirkt nicht durch ein Vorausgesetztes und darum ihm Undurchsichtiges hindurch: kein Stoff, in den er wirke, oder dessen Etwas ist vorhanden außer ihm, sondern seine eigene substantielle Natur, das lebendige Realuniversum in ihm, aber zugleich das im Geiste Gottes zur Gedankenmäßigkeit und weisheitsvollen Klarheit Gezeitigte, ist dieser Stoff (nach alter Lehre die prima materia) der Schöpfung, in welchen sein Wollen hineintritt, nicht um ihm eigentlichere Wirklichkeit (denn wirklicher vermag er nicht zu werden), wohl aber eine andere

Gattung von Wirklichkeit (wie sie eben nur der Wille zu geben vermag) ihm zu verleihen. Daher tritt auch bei dem Principe des Willens in Gott dieselbe Betrachtung ein, an die früher bei dem des Verstandes und des Gemüthes in Gott zu erinnern war: sein Begriff steht ebenso in Analogie mit dem menschlichen, als er im specifischen Unterschiede darüber hinausliegt. Unser Wollen, und Schaffen durch Wollen, kann nur in sehr unvollkommener Annäherung mit dem göttlichen Wollen und Schaffen verglichen werden; und auch dies ist im Anschauen und Vorstellen uns unzugänglich. Für unser, wie alles kreatürliche Wollen ist immer schon ein Vorausgesetztes, Bedingendes vorhanden, und wenn es nur unser Leib wäre, innerhalb dessen nur wir wollen und durch dessen Mittel das Gewollte darstellen können. Wir sind wollend und handelnd höchstens nur weiter bildende Demiurgen; Gott allein, als absoluter Anfang, will auch absolut, ungehemmt durch ihm fremde Bedingungen; darum aber keineswegs etwa unbedingt oder willkührlich: seine eigene Natur, das innere Universum, noch mehr sein Verstand und sein Gemüth, sind diese Bedingungen, die sich als wohl zu erwägende zeigen werden.

Hiermit ist die Lehre vom Wesen Gottes vollendet: auch das Princip des Willens ist ihm beizulegen. Ob jedoch derselbe sich vollzieht, und was er vollzieht, ist aus dem Wesen allein nicht zu entscheiden. Diese Frage kann erst in der Lehre von der Schöpfung weitergeführt werden.

Noch ein Wort über die Lehre von der Freiheit.

Von

Prof. Dr. K. Ph. Fischer.

Vor einigen Jahren lieferte der Verfasser in die gegenwärtige Zeitschrift eine Recension der Schrift „über Willensfreiheit und Determinismus von J. P. Romang", welche der Herr Herausgeber unter dem Titel: „über den spekulativen Begriff der Freiheit" in das 1ste Heft des 3ten Bandes 1839. einzurücken die Gefälligkeit hatte. Der Hr. Verfasser der erwähnten Schrift ließ, wie gegen Hrn. Prof. Weiße's Recension in den Heidelberger Jahrbüchern, so auch gegen meine Recension, im 2ten Heft des 7ten Bandes dieser Zeitschrift unter dem Titel: „Beiträge zur Lehre von der Freiheit" Gegenerklärungen einrücken, welche, wenn sie gleich nichts wesentlich Neues enthalten, dennoch dieses wichtige Problem einer weitern Untersuchung unterwerfen und daher eine nähere Beleuchtung verdienen. Zugleich schätze ich des Verfassers Bestreben, auf die fremde Ansicht einzugehen und wirklich zu philosophiren, um so mehr, als ich die Erfahrung gemacht habe, von einem, der meine Recension der Romangschen Schrift benutzte, um mich unter die Rubrik „des Identitätssystemes" zu subsumiren, so falsch beurtheilt zu werden, daß er mir die Ansichten zuschrieb, die ich theils direkt, theils indirekt widerlegte.

Um des Verfassers Gegenerklärungen so objectiv wie möglich zu beleuchten, prüfen wir sie Punkt für Punkt, ohne jedoch Unwesentliches zu berücksichtigen, oder Ansichten, denen wir nicht

beiſtimmen können, vertheidigen zu wollen. Hätte er unſre Anſicht in objektiver Weiſe geprüft und nur wenigſtens auf die Seitenzahlen unſrer Abhandlung, auf die er (S. 203.) der Sache wegen häufige Rückſicht nehmen zu müſſen glaubt, verwieſen, ſo bliebe der Leſer nicht an manchen Stellen im Ungewiſſen, ob eine zur Ergänzung unſerer Anſicht nöthige Begriffsbeſtimmung von uns wirklich gegeben worden iſt, und der Verfaſſer wäre in keinem Falle ſo weit gegangen, mich unter ausdrücklicher Nennung meines Namens (S. 216.) einer mir fremden Anſicht beiſtimmen zu laſſen, und mir (S. 213.) indirekt eine Meinung zuzuſchreiben, die wohl noch von Niemand geäußert iſt. Davon nichts zu ſagen, daß er als Vertreter der von ihm bekämpften Lehre nur Weiße und mich erwähnt, aber nichts deſto weniger ſie vielfach in ſolcher Weiſe darſtellt, in welcher ſie (z. B. als entgegengeſetztes Extrem zur determiniſtiſchen Lehre) wenigſtens mir fremd iſt.

Er erklärt ſich vorerſt (S. 176.) mit mir einverſtanden, daß der Indifferentismus, den er mit Recht Aequilibrismus nennt, das andere Extrem zum Determinismus ſei, und geſteht, daß meine Anſicht, wonach der ſeiner Wirklichkeit nach (ἐνεργείᾳ) ſich ſelbſt beſtimmende Wille an ſich oder dem Weſen nach (δυνάμει) weder ſchlechthin unbeſtimmt, noch urſprünglich beſtimmt, ſondern beſtimmungsfähige Subjektivität iſt, eine mittlere Auffaſſung zwiſchen dieſen Extremen ſei.

Während er in ſeinem Werke von einer Selbſtbeſtimmung des Willens ſpricht, geſteht er S. 182 und 183 ſeiner Beiträge ſelbſt, daß auf determiniſtiſchem Standpunkte von eigentlicher Selbſtbeſtimmung nicht die Rede ſein könne, da nach dieſer Anſicht, wie wir bewieſen haben, nur eine Wirkſamkeit nach einer urſprünglichen, und, wie der Verfaſſer ſelbſt ſagt, feſten Weſensbeſtimmtheit möglich iſt, ſo daß determiniſtiſch der Charakter dem Wirken des Willens vorausgeſetzt wird, ſtatt aus der Willensbeſtimmung als Reſultat derſelben begriffen zu werden.

Da nun aber auf determiniſtiſchem Standpunkte mit der

Freiheit des Willens und seiner intelligenten Selbstbestimmung (im Fühlen, Erkennen und im praktischen Wollen) das Wesen des Geistes und seiner wesentlichen, charakteristischen Bethätigung verkannt wird, indem jener, nach dem Gesichtspunkte des organischen Princips *), diese, nach des Verfassers ausdrücklichem Geständnisse, „in der Weise der physischen Entwicklung" **) vorgestellt wird, so wird der Verfasser, soweit er der Wahrheit die Ehre giebt, in Widerspruch mit sich selbst und jedenfalls in Widerspruch mit der Idee des Geistes gerathen. Da ich nicht gesonnen bin, die Abhandlung, die er in seinen Beiträgen bestreitet, ohne sie richtig zu fassen oder sie zu widerlegen, zu wiederholen, so beschränke ich mich darauf, die Hauptpunkte der Theorie der Willensfreiheit, die ihm durch die Verkennung des Begriffs der Selbstbestimmung entgangen sind, hervorzuheben, und zu zeigen, in welchen Beziehungen seine Beiträge sich selbst oder jedenfalls der Wahrheit widersprechen.

Die erste Folge des Determinismus ist die Verkennung des Begriffs der Bestimmungsfähigkeit oder des Vermögens, sich selbst zu bestimmen, indem der Verf. nicht oft genug wiederholen kann, daß dieser Gedanke keine Realität habe.

Dies ist um so mehr zu verwundern, als er S. 209 selbst der geistigen Thätigkeit eine sich in ihr äußernde „Seelenkraft" voraussetzt, welche jedenfalls nicht als „feste Wesensbestimmtheit", sondern als innere Möglichkeit der Aeußerung oder des Wirkens zu denken ist, wenn sie auch nicht als freie Macht der intelligenten Selbstbestimmung, d. h. des eigentlichen Wollens, begriffen wird.

Nun fragen wir ferner, ob nicht durch die Voraussetzung „ursprünglicher Bestimmtheiten", die im Wirken oder in der Aeußerung nur S. 219 „ausgelegt werden", alle Selbstthätigkeit des Geistes verkannt wird, und ob auf diesem Standpunkte in irgend einem Sinne der Wille als sich selbst verwirklichendes

*) Vergl. S. 186.

**) S. 106. seines Werks.

Wesen begriffen werden kann, was doch der Verf. S. 210 durch die Bemerkung: „er erzeuge sich selbst" ausdrückt. Nicht einmal eine wahrhafte Entwicklung, vielweniger eine selbstbewußte Selbstentscheidung und Bildung ist nach jener Voraussetzung denkbar. Ist nicht vielmehr schon das wahrhafte Fortschreiten des sinnlich organischen (animalen) Lebens ein Wirklichwerden des vor seiner Verwirklichung nicht Wirklichen, sondern nur Möglichen, daher sie als Aeußerung einer ursprünglichen Möglichkeit oder Kraft zu wirken betrachtet wird? Und setzt nicht die Selbstverwirklichung des Geistes (im Fühlen, Wollen und Wissen), wenn sie nicht tautologischer und selbstloser vor sich geht, als die Entwicklung des Lebens, eine Fähigkeit oder ein Vermögen zu wirken voraus? Ist die Erklärung einer Thatsache, wonach sie in den Grund, aus dem sie erklärt werden soll, zurückverlegt wird, nichts sagend, weil in diesem tautologischen Verfahren idem per idem erklärt wird, so wäre die Thätigkeit des Willens oder des wollenden Ichs eben so tautologisch, wenn ihm nichts übrig bliebe, als in seiner Aeußerung die in ihm schon vorhandenen, oder, wie der Verf. S. 209 sich ausdrückt, die ihm „mitgegebenen" Bestimmtheiten seines Charakters „auszulegen". Unterscheidet sich vielmehr der selbstbewußte Geist eben dadurch nicht nur von dem unbeseelten Dasein, sondern selbst von der sinnlichen Seele (des Thiers), daß er sich selbst entscheidet und bildet, so ist seine eigenthümliche Lebenserweisung: seine Lebensbestimmung; und der Charakter ist als bestimmter, gebildeter Wille nicht die Voraussetzung, sondern das Resultat der Selbstbestimmung. Erfolgt aber die Selbstbestimmung nicht aus Nichts, so ist ihr die eigenthümliche Bestimmungsfähigkeit des in seiner innern Allgemeinheit individuellen Willens vorauszusetzen. Dieser an sich oder seinem Wesen nach bestimmungsfähige, seiner Wirklichkeit nach aber sich selbst bestimmende Wille ist daher so wenig die Indifferenz des gegen entgegengesetzte Bestimmungsweisen gleichgültigen Willens (welche der Verf. S. 187 im Grunde unsrer Ansicht findet), daß er vielmehr in allem Wollen

nur sein eben so eigenthümliches wie allgemeines Wesen verwirklicht, und hienach als Princip seines Wollens alle seine Wirkungen selbst determinirt (d. h. hier entscheidet), während der indifferente Wille, als rein formales Princip, wenn er anders wirklich wäre, im aequilibrium stehen bliebe, der determinirte Wille aber im Wirken innerlich gebunden ist.

Wird ferner die menschliche Seele, als Princip des Geistes oder das Ich, von der sinnlichen Seele nicht unterschieden, und mithin als nothwendig wirkendes Wesen betrachtet, so kann sie, was der Verf. S. 206 und 207 selbst gesteht, nicht als „fürsichseiendes" Subjekt, sondern nur als (selbstlose) Einheit ihrer innern Mannigfaltigkeit betrachtet werden. Und doch behauptet er S. 210 selbst: „die Seele sei ebensosehr eine, die Mannigfaltigkeit eines nie ruhenden Lebensprocesses beherrschende, wie in diesem bestehende einheitliche Macht." Allein hiermit widerspricht er sich selbst, indem die Seele, welche in der Mannigfaltigkeit ihres Lebensprocesses besteht, nicht über ihm steht, und mithin ihn nicht zu beherrschen vermag, was sie nur als freies, für sich seiendes Ich, nicht aber als die „Substanz" vermag, wofür sie der Verf. S. 207 erklärt. — Nur durch die Vertiefung in ihr inneres Wesen ist sie freies Subjekt ihrer Selbstentscheidung, und nur als an und für sich seiendes Ich, oder als selbstbewußter Geist erfaßt sie sich als dieses freie Subjekt in der Totalität ihrer Momente.

Abgesehen davon, daß der Verf. S. 209 läugnet, die Seele sei nur das Produkt ihrer Elemente, und S. 211 nichtsdestoweniger behauptet: „der Gegensatz von Geist und Natur ist nun einmal im Wesen des Menschen zur Einheit verbunden, und constituirt in seiner eigenthümlichen Vereinigung das Eigenthümliche dieses Wesens", so scheint er der Seele nur diejenige Aktivität zuzuschreiben, die sie nöthig hat, um S. 209 „nach der ihr mitgegebenen allseitigen Bestimmtheit und zugleich nach den auf sie einwirkenden Bestimmungen" zu wirken. Daher ist sie ihm insofern allerdings passive Einheit, als sie sich nicht sowohl selbst bestimmt, als sie sich

vielmehr durch ihre innern Bestimmtheiten oder die äußern Bestimmungen zum Wirken bestimmen läßt. Da ihm mithin das Ich weder bestimmungsfähiges, noch für sich seiendes Subjekt ist, so verkennt er alle Selbstmacht des Willens, wenn er sie gleich ausdrücklich (S. 190.) in den Worten behauptet: „Die entschiedenste deterministische Ansicht braucht jedenfalls weder die relativ-selbstmächtige Wesenheit (eine absolute will Niemand vertheidigen) des individuellen Willens, noch den qualitativen Gegensatz von Natur und Geist zu läugnen". Wir haben es in unsrer Recension seines Werks hervorgehoben, daß er dort zu dem Gedanken fortgeht, „nur in der Menschenseele vertiefe sich das Sein zum wahren Selbst, so daß von eigentlicher Selbstständigkeit nicht hier die Rede sein könne"; aber wir läugnen, daß er diesen Gedanken zum Principe seiner Theorie erhoben hat. Denn eben jenes sich durch innere Bestimmtheiten und äußere Bestimmungen zum Wirken bestimmen lassen ist die Eigenthümlichkeit der sinnlichen Seele (des Naturwesens), welche eben darum ihrer selbst nicht mächtig ist, weil sie sich nicht als für sich seiendes Ich in sich vertieft, und sich nicht von der Mannichfaltigkeit ihres nie ruhenden Lebensprocesses unterscheidet.

Dagegen erklärt er sich als consequenter Determinist, wenn er die menschliche Seele nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade oder der Stufe nach von der sinnlichen Seele der Naturwesen unterscheidet, und sie daher nur als „höchste Potenz oder als höchste Weise bewußter Lebendigkeit" bezeichnet. Da die Naturwesen bewußte Lebendigkeiten sind, so ist der Mensch qualitativ oder wesentlich nicht durch die höchste Weise bewußten Lebens, sondern als Vernunftwesen durch das Selbstbewußtsein von den Thieren unterschieden, die nur zum Selbstgefühle kommen, ohne sich in der bestimmten Unterscheidung von der Außenwelt gegenständlich zu werden, und sich mithin in der Einheit und Totalität ihres Seins selbst zu erfassen.

Das Selbstbewußtsein oder das Fürsichsein des in sich

vertieften Ichs macht allein die von dem Verf. selbst behauptete „relative Selbstmacht" möglich, wodurch es sich in einer durch Wahl vermittelten Entscheidung seiner selbst bestimmt; — und ohne Wahl ist keine „Willensentscheidung" möglich, von welcher der Verf. (S. 209) doch selbst spricht. Die Wahlfähigkeit aber ist in der innern Allgemeinheit (Universalität) des selbstbewußten Individuums begründet, vermöge welcher sich ihm verschiedene Möglichkeiten der Selbstbestimmung darbieten, während die Naturwesen nur in der einseitigen Weise ihrer particulären Art sich zu äußern vermögen. Behauptet der Verf. S. 192: „die Totalität sei im Menschen nur, inwiefern das Ganze in ihm zusammenlaufe, so zwar, daß er selbst gewissermaßen (obgleich nie vollkommen *)) das Ganze zu schauen vermöge", so hat er damit, wenn gleich nicht in der Form des Begriffs, dasselbe ausgesprochen, was wir nach Leibnitzens Vorgange unter dem Menschen, als relativem Weltindividuum, verstehen. Wenn er nun gegen die in der individuellen Allgemeinheit **) begründete Wahlfähigkeit an Hegels Polemik gegen leere Möglichkeiten erinnert, so erinnern wir an unsern Beweis (S. 125 der Recension), daß die Möglichkeiten egoistischer Willensthätigkeit, durch deren Ueberwindung der gute Wille sich erprobt, keine Chimären sind. Hegel verkennt (§. 14. der Rechtsphilosophie) diese Möglichkeiten so wenig, daß er das in sich reflektirte und bei sich seiende Subjekt als „unendliches" Ich bezeichnet, welches über seinem Inhalte stehe, und daher an sich selbst die Möglichkeit oder die Macht sei, sich zu diesem oder einem andern zu bestimmen, oder zu wählen. Was wir mithin nur in bedingtem Sinne behaupteten, — indem wir erwiesen, daß die Intelligenz das Maaß der moralischen Freiheit, und diese daher dem Grade und dem Umfange nach als Wahlfreiheit

*) Vollkommen schaut allerdings nur Gott das Ganze.

**) Das Ich hat sowohl einen allgemeinen, als einen individuellen Charakter, sofern es das allgemeine Wesen der Menschheit individualisirt.

so verschieden sei, wie die Individualität des selbstbewußten Geistes selbst; — das behauptet Hegel schlechthin oder unbedingt. Und nicht gegen unsre, sondern gegen Hegels Begriffsbestimmung der Freiheit gilt des Verf. Vorwurf S. 2, sie „erfolge aus der Wesenlosigkeit", da jener „die Freiheit der Leere oder der abstrakten Unbestimmtheit" (§. 5. der Rechtsphilosophie) dem Wollen voraussetzt.

Als in sich reflektirtes, seiner selbst mächtiges Subjekt ist das Ich nicht nur über die einzelnen Möglichkeiten seiner Selbstbestimmung erhaben, so daß es nur diejenigen verwirklicht, zu welchen es sich aus seiner Innerlichkeit entschließt oder entscheidet; selbst als entschiedner Charakter unterscheidet es sich als freies an und für sich seiendes Princip von seinem innern und äußern Sein. Nur in dem Falle, wenn sich das Subjekt durch seine negative Selbstentscheidung in eine verkehrte Willensbestimmtheit entäußert hat, wird es mit derselben identisch, ohne sich als freies Princip derselben zu wissen. Aber von diesem Uebergange der Wahlfähigkeit zur Entschiedenheit des bösen, durch seine Verkehrtheit unfrei gewordenen Wollens ist die sittliche Entschiedenheit des seiner Idee entsprechenden, entschieden guten Charakters zu unterscheiden; welcher durch seine Einheit mit Gott, mit sich und mit dem allgemeinen Geiste seine wahre, innere Freiheit erfaßt und erweist.

Da der Verf. das Ich auf keine Weise als fürsichseiendes Subjekt begreift, so muß er es nothwendig als abhängig von der Vernunft oder der Sinnlichkeit, oder deren Bestimmungen oder Motiven denken; daher er consequenter Weise (S. 209.) die Willensentscheidung oder Volition nicht durch die Seele als Subjekt, sondern in ihr, als passiver Substanz, erfolgen läßt. — Nicht aus der Vernunft, wie uns der Verf. (S. 212 und 213) fälschlich vorwirft, leiten wir das Böse ab, sondern wir erweisen es als Folge der negativen*) Entscheidung des selbstbewußten Ichs, das, als für sich seiendes Subjekt,

*) D. h. der Bestimmung oder Idee widersprechenden.

die Wahl hat, entweder in der Einheit mit ſeinem Anſichſein, oder mit ſeinem vernünftigen Weſen, mit dem allgemeinen und mit dem abſoluten Geiſte, ſeine Idee zu verwirklichen, oder ſich im allſeitigen Widerſpruche entweder unter ſeine Beſtimmung herabzuſetzen, oder über ſie zu erheben. Daraus folgt allerdings, daß es ein geiſtig Böſes gibt, indem nur das ſelbſtbewußte und mithin geiſtige Individuum durch die Einwilligung in die Verſuchung, die als ſolche Freiheitsprobe iſt, ſündigen kann, während auf determiniſtiſchem Standpunkte, wonach die Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung und Entſcheidung unbegriffen bleibt, von dem ethiſchen Gegenſatze des Guten und Böſen conſequenterweiſe ſo wenig, als von jener, die Rede ſein kann. Wird die ſelbſtbewußte freie Thätigkeit des Willens determiniſtiſch verkannt, ſo iſt man nur in dem Falle vollkommen ehrlich, wenn man mit Spinoza, deſſen Buch von den Affekten der Verf. (S. 209.) für die richtigſte Erklärung des Lebensproceſſes der Seele ausgiebt, offen geſteht, man betrachte die menſchlichen Affekte, Handlungen und Triebe (Willensbeſtimmungen giebt es auf dieſem Standpunkte nicht) nicht anders, als ob von mathematiſchen Beſtimmungen oder von Körpern oder deren Proceſſen oder innern und äußern Wirkungen die Rede wäre. (Spin. Ethic. pars III. p. 131. ed. Paul.) In dieſem Sinne ſagt der Verf. (S. 213.): die wahre Ethik wäre als ſolche Phyſik, obſchon mit beſtimmter Unterſcheidung des Geiſtigen im Materiellen, während er aus Hegels Rechtsphiloſophie, auf welchen er ſich (S. 194.) mit großem Unrecht beruft, erſehen konnte, daß die Freiheit die Subſtanz und Beſtimmung des Willens ausmache, die ihm ebenſo weſentlich ſei, wie den Körpern die Schwere. Wie der Verfaſſer in der Unterſuchung der innern Freiheit des menſchlichen Willens die Theorie, welche ſich zur Einheit und Wahrheit der Extreme des Indifferentismus und Determinismus geſtaltet, zerſetzt und einſeitig und extrem faßt, und daher z. B. das Auch anderskönnen des wahlfreien Willens mit dem ebenſowohl Anderskönnen des indifferenten, gleich-

gültigen und mithin wahlunfähigen Willens verwechſelt, unerachtet wir in der erwähnten Abhandlung dieſen Unterſchied aufs Entſchiedenſte hervorgehoben haben, ſo ſieht er auch in unſerer Verhältnißbeſtimmung des individuellen Geiſtes zum allgemeinen und zum abſoluten Geiſte nur Ein Moment, indem er das andre Moment, dem wir ebenſoſehr ſein Recht vindicirten, ignorirt oder verkennt. In dieſer Hinſicht iſt es bemerkenswerth, daß er (S. 196.) von derjenigen Lehre unſrer Abhandlung, in welcher wir zeigen, daß der Einzelne ebenſoſehr ergänzender Entwicklungs- oder Vermittlungspunkt der Geſchichte oder des Reiches des Geiſtes, wie ſich aus und durch ſich ſelbſt beſtimmendes, das Weſen der Menſchheit auf eigenthümliche Weiſe verwirklichendes Ganzes ſei, nur den erſten Theil anführt, und daher in dieſer Zuſammenordnung des Einzelnen mit dem Ganzen nichts Anderes, als ein Beſtimmtſein des erſtern durch das letztere ſieht. Allein wer ſieht nicht ein, daß er durch dieſe Einſeitigkeit den Unterſchied des ſich im Verhältniſſe zum Ganzen ſelbſt Beſtimmens und des einſeitigen Beſtimmtwerdens aufhebt, ein Unterſchied, der weiter nichts, als den Gegenſatz der perſönlichen Exiſtenz und Verhaltungsweiſe, und des dinglichen Daſeins und Verhältniſſes begründet, indem nur von den ſelbſtloſen Objekten das gilt, was der Verf. von den ſelbſtbewußten Subjekten behauptet. Durch eine ähnliche Verkennung entſcheidender Begriffsbeſtimmungen überſieht er den beſtimmten Unterſchied des Vermitteltwerdens von dem Verurſachtwerden, der darin enthalten iſt, daß das Verurſachte (z. B. das ſelbſtloſe Objekt) nur Produkt außer ihm liegender Urſachen iſt, während das durch die ihm vorausgeſetzten Principien nur Vermittelte (z. B. das ſich ſelbſt beſtimmende und wiſſende Subjekt) eigenthümliches, neues Princip oder ſelbſtthätige Urſache ſeines Wirkens iſt. Es macht daher einen weſentlichen Unterſchied in der Verhältnißbeſtimmung der Einzelnen zum Ganzen aus, ob man ſie als ſelbſtſtändige und ſelbſtbewußte Organe des allgemeinen Geiſtes betrachtet, welche zu der Verwirklichung ſeines Reiches entweder negativ

oder positiv mitwirken, oder ob man einseitig die Nothwendigkeit ihrer Existenz und ihres Wirkens hervorhebt, und sie mithin nur als determinirte, selbstlose Werkzeuge des allgemeinen Geistes betrachtet. Auch in dieser Beziehung gilt es, die Nothwendigkeit nicht abstrakt, sondern in der Einheit mit der Freiheit zu denken, in welcher sie als die Gesetzmäßigkeit begriffen wird, durch welche jene (die Freiheit) nicht negirt wird, sondern sich verwirklicht und bewährt.

Negirt der Verf. die Freiheit des menschlichen relativen Willens, so läßt sich auf keine Weise hoffen, daß er die Freiheit des göttlichen absoluten Willens erfassen werde. Ob er gleich (S. 215.) Gott „schlechthin durch und aus sich selbst seiend" nennt, so behauptet er doch in demselben Satze: er wolle sich nach der Bestimmtheit seines Seins, und denkt mithin selbst den göttlichen Willen als innerlich gebunden oder bedingt. Allein es ist nicht schwer einzusehen, daß ein solcher reflexiver, Etwas nicht durch ihn Gesetztes in sich aufnehmender, oder was dasselbe ist: nach einer ursprünglichen Bestimmtheit wirkender Wille, eigentlich gar kein Wille wäre *), da die Freiheit, ohne welche keine Selbstbestimmung und mithin kein wahrhaftes intelligentes Wollen möglich ist, allerdings das Wesen des Wollens ist (Hegels Rechtsphil. §. 4.).

„Wenn Gott, fährt der Verf. (S. 215.) fort, wie denn dies am Allerentschiedensten behauptet werden muß, das wahrhaft Absolute ist, und in seiner absoluten Allbestimmung und Allwirksamkeit nur die Nothwendigkeit seines ewigen Wesens zeitlich auseinanderlegt (in welchem Sinne kann, nach dieser Vorstellung, von göttlicher Selbstbestimmung die Rede sein?) so muß unvermeidlich auch das Böse einerseits auf eine göttliche Verordnung und Verursachung zurückgeführt, andererseits als Moment in die Vollkommenheit des göttlichen Weltwirkens aufgenommen werden." Diese „äußerste Härte"

*) Dies behauptet auch Strauß I. S. 581. seiner Glaubenslehre, auf welchen sich der Verf. S. 180. u. 223. beruft.

seiner Ansicht ist dem Verf. nicht entgangen; allein er hat sie nicht zurückgenommen, wiewohl sie auf keine Weise im Begriffe begründet ist. Folgt vielmehr aus dem Begriffe des absoluten und mithin schlechthin unbedingten Geistes, daß er die Bestimmtheit seines Seins durch seine ewige Selbstbestimmung begründe, so legt er in seiner absoluten (nach des Verf. Ansicht vielmehr innerlich bestimmten oder bedingten) Allbestimmung und Allwirksamkeit nicht die Nothwendigkeit seines ewigen Wesens zeitlich aus, und ist das Böse aufzuhebendes und aufgehobenes Moment der göttlichen Weltordnung, so wird es von Gott, als Weltordner und Erlöser, zwar teleologisch *) gewollt, nicht aber verursacht. Gesteht doch der Verf. S. 203 selbst, auch seine Ansicht könne, ja müsse den von uns näher bestimmten Gedanken: die göttliche Wirksamkeit werde durch die egoistische Thätigkeit des Menschen zwar nicht beschränkt, wohl aber verkehrt, in gewissem Sinne aufnehmen." Denn das Böse, inwiefern es Böses sei, sei nicht dem absoluten Willen Gottes entsprechend, sondern es finde eine Verkehrung des Guten Statt." Was er dagegen läugnet, daß nämlich durch die Verkehrung der göttlichen Wirksamkeit das geschehe, was der göttliche Wille nicht wollte, das läugnen auch wir, da zufolge unsrer Theorie die egoistische Willensthätigkeit, als aufzuhebende Bedingung der Erlösung, denselben Weltplan negativ vermittelt, welchen diese positiv verwirklicht. Ebenso entschieden bestritten wir die Lehre, welche der Verf., da er keine bestimmten Vertreter derselben anführt (wie manche andere Meinung, die wir nirgends äußerten), uns aufbürdet, die Lehre: „wonach Gott (S. 217.) unter einer nicht in ihm begründeten Nothwendigkeit zu einer unbestimmten Möglichkeit des Bösen stehe, wodurch er, so wie durch die zufälligen, aber gegen ihn nichts desto weniger eine selbstständige Macht bildenden, Handlungen der Menschen offenbar zu einem Endlichen werde."

*) D. h. es wird von ihm nicht als solches, sondern als negative, aufzuhebende Bedingung der Erlösung, als wahrhaften Zweckes, gewollt.

Das Schlußresultat, in welchem der Verf. (S 219.) aus einer unvollständigen halben Citation meiner Worte die Folgerung macht: ich denke die Nothwendigkeit, d. h. im Sinne meiner Theorie Gesetzmäßigkeit der göttlichen Weltordnung, in eben dem einseitigen, das Bewußtsein der Freiheit ausschließenden Sinne, wie er selbst, beruht auf derselben Willkürlichkeit, nach welcher er mich oben die Subjekte zu nur determinirten selbstlosen Werkzeugen des allgemeinen Geistes degradiren ließ. Das selbstbewußte Subjekt muß sich allerdings durch den absoluten und den allgemeinen Geist bestimmen lassen, um sich selbst zu bestimmen oder zu bilden; aber in welcher Weise es sich zu der Gottheit, der Menschheit, und zu sich selbst verhält oder bestimmt, dies hängt von ihm selbst ab, und ohne die Anerkennung dieser moralischen Freiheit ist die „Selbstmacht" unbegreiflich, wodurch es sich entweder im positiven oder im negativen Verhalten zum sittlichfreien, oder zum sittlich unfreien, seiner Idee entsprechenden oder widersprechenden Geiste entscheidet. Ist Gottes Wirksamkeit Erweisung seiner Allmacht, so wird die Freiheit der Geschöpfe, in welchen er sich als ihm ähnlichen Wesen in entsprechender Weise offenbart, durch ihn nicht negirt, sondern begründet, und geht man zu dem Gedanken fort, daß die ihm widerstrebenden Geschöpfe durch Verkehrung seiner Wirksamkeit dieselbe Weltordnung negativ vermitteln, welche die in der Einheit mit ihm wirkenden Geister positiv verwirklichen, so beschränkt man weder die Vollziehung des von ihm gewollten Weltplans, noch die Verwirklichung seiner unendlichen Thätigkeit.

Indem ich bedaure, mich mit einem so scharf denkenden Philosophen von so achtungswerther Gesinnung in der Hauptsache nicht ebenso einverstanden erklären zu können, wie er am Schlusse seiner Beiträge seine Auffassung in meiner Begriffsbestimmung (nachdem er sie einseitig gefaßt hat) zu finden glaubt, schließe ich mit dem Wunsche, er möge sich den Unterschied des geistigen Princips und seines Wirkens von dem Principe des sinnlichen Lebens, und den Unterschied des letztern von dem

principloſen Vorgange *) der mechaniſchen Nothwendigkeit verdeutlichen. Dann wird er aufhören, den Begriff des geiſtigen Weſens und Lebens in „phyſiſcher“ und mithin inadäquater „Weiſe“ vorzuſtellen und zu dem Begriffe der eigentlichen oder wahrhaften Selbſtbeſtimmung ſich erheben, durch die ſich der Geiſt ebenſo weſentlich von dem natürlichen Leben unterſcheidet, wie ſich dieſes durch die Selbſtentwicklung und auf höherer Stufe durch die Selbſtempfindung und Selbſtbewegung vom lebloſen Daſein unterſcheidet.

Es muß jedem Unbefangenen einleuchten, daß ſich nur aus dem Begriffe der Selbſtbeſtimmung die Momente einer adäquaten oder immanenten Freiheitstheorie deduciren laſſen, indem ſich die Beſtimmungsfähigkeit oder das Vermögen zu wollen als innere weſentliche Vorausſetzung der Wahlfreiheit erweiſt, durch welche ſich das ſelbſtbewußte Subjekt entweder zur ſittlichen Freiheit des ſeiner Idee entſprechenden vernünftigen, oder zur ſittlichen Unfreiheit des ihr widerſprechenden böſen Charakters entſcheidet oder beſtimmt, und daß aus demſelben Begriffe (der Selbſtbeſtimmung) ſich das perſönliche Verhältniß erkennen läßt, in welchem das ſelbſtbewußte Subjekt als relativ freies Organ in der Einheit oder im Widerſpruche mit dem abſoluten und dem allgemeinen Geiſte wirkt und ſich offenbart.

Je weniger die Unterſuchung nach äußerlichen, dem Weſen und Leben des Geiſtes fremden Geſichtspunkten über die Freiheit urtheilt, und je mehr ſie ſich in den Begriff des menſchlichen Willens vertieft, um die Weiſen, in welchen er ſich zu dem göttlichen Willen, zu ſeinem innern Weſen und zu dem allgemeinen Willen verhält, aus ihm ſelbſt abzuleiten, deſto wahrer wird ſich die Lehre von der Freiheit geſtalten.

*) Principlos denkt er das Wirken des Willens da, wo er es nicht als ein Thun, ſondern z. B. (208—210.) als ein Geſchehen betrachtet, indem er die „Volition“ nicht als That des wollenden Subjekts, ſondern als Reſultat von innern Kräften oder Motiven entſtehen läßt.

Die philosophische Litteratur der Gegenwart.

Fünfter Artikel.

Vom

Herausgeber.

---

1) Schellings erste Vorlesung in Berlin. Stuttgart, Cotta 1841.

2) L. Feuerbach, das Wesen des Christenthums. Leipzig, O. Wigand 1841.

3) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, December: „Die Restauration des Christenthums", 1841. Nr. 153—156. „Christenthum und Antichristenthum" Januar 1842. Nr. 8. 9.

4) Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig, O. Wigand 1841.

Wir beabsichtigen, in diesem Artikel, welcher sich den frühern über die philosophische Litteratur der Gegenwart in dieser Zeitschrift erschienenen anschließt, nicht sowohl eine ausführliche kritische Beleuchtung der vorstehenden Schriften zu geben — ihre Verfasser sind schon mehr als einmal in der Zeitschrift ausführlich zur Sprache gekommen, — als vielmehr die wissenschaftlichen Grundrichtungen, welche durch jene Namen hinlänglich bezeichnet sind, in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse unter einander zu charakterisiren. Es scheint uns nämlich in diesen Principienkämpfen gerade jetzt ein Culminationspunkt und darin zugleich ein Moment der Klarheit eingetreten zu sein, der gleich einem plötzlichen Strahle über die

gährende Masse des vielfachen Meinens dahinleuchtet, und in ihr wenige Hauptgruppen und einzelne markirte Grundgestalten erkennen läßt, auf die sich alles Uebrige bezieht. Dergleichen Augenblicke der Zeitigung, in denen sich eine langverfolgte Richtung plötzlich vor sich selber klar wird, soll die Kritik nicht vorübergehen lassen; denn indem man die Selbstbekenntnisse, die dabei laut werden, genau beim Worte nimmt, darf man die Sache in den kürzesten Ausdruck fassen, welchen sie sich selbst gegeben hat, und der Urtheilsspruch über sie kann ebenso summarisch, als gerecht sein, weil nur ihr eigenes wahres und schließliches Zeugniß über sich selbst dabei zu Grunde gelegt worden ist. So hier bei dem ausgesprochenen Vor- oder vielmehr Rückwärtsschreiten Einiger von dem spiritualistischen Pantheismus Hegels zum Naturalismus und Atheismus. Hegel sagt irgendwo, der Weltgeist nehme manchmal Siebenmeilenstiefel, um Vorwärts zu kommen: wäre darin der Weltgeist thätig, wie jene es berühmen, er hätte sie diesmal für Rückwärts angelegt. —

Wenn wir indeß Schellings ehrwürdigen Namen hier voranstellen, so bedarf es wohl keiner Versicherung, daß wir ihn nicht etwa dadurch als den Gegensatz jener Bestrebungen bezeichnen wollen: dies hieße Spekulation und Unphilosophie auf Eine Linie stellen. Seine Erwähnung in diesem Zusammenhange hat allein ihren Grund in der allgemeinen Wichtigkeit, welche, wie uns scheint, in dem Ereignisse selber liegt, das zu der hier vorliegenden „ersten Vorlesung in Berlin" die Veranlassung gegeben hat. Wir müssen diesem Ereignisse für die ganze Philosophie in mehr als Einem Sinne Bedeutung beilegen: indem man aber überhaupt der guten Folgen sich am Ehesten versichert, wenn man sie deutlich zur Sprache und zu allgemeiner Anerkenntniß bringt; so wollen wir dies hier zu thun versuchen.

Man muß bekennen, daß die äußere, wie innere Stellung der Philosophie im gegenwärtigen Zeitpunkte nicht die günstigste war. Von Außen her sehen nicht Wenige mit entschiedenem Mis-

trauen auf dieſelbe; und nicht mit Unrecht, könnte das Treiben der Lauteſten und Gewaltſamſten die ruhige Entwicklung der Wiſſenſchaft verdrängen. Aber auch im Innern, muß man geſtehen, iſt eine Vereinzelung und Zerſplitterung der Kräfte, welche die Ueberſicht des wirklich Geleiſteten faſt unmöglich macht, eine Aermlichkeit der herrſchenden Ideen, ein endloſes Umgeſtalten weniger ererbter Hauptbegriffe, welche dadurch um Nichts gründlicher werden, daß man ſie beſtändig wiederholt. Während nach Vorwärts hin, und noch ziemlich weit, das gemeinſame Ziel liegt, da wollen ſie ihre untergeordneten Differenzen ſchon für dies ganze Ziel ausgeben.

Hier verſpricht nun ein Mann ſich wieder an die Spitze der philoſophiſchen Angelegenheiten zu ſtellen, der, wie er als Ahnherr, ja gewiſſermaßen als Großvater der gegenwärtigen philoſophiſchen Generation zu betrachten iſt, ſo auch bei Allen wenigſtens die Autorität hat, gehört und beachtet zu werden, und Hoffnung, nachdrücklichen Einfluß auf ſie zu gewinnen. Welchen äußern Erfolg der Anerkenntniß man daher auch ſeinem neuen Syſteme auguriren möge, das muß ſelbſt der Bedenklichſte zugeſtehen, daß ſchon in ſeinem Auftreten an dem Orte, wo dies ſtattfindet, eine ſichere Bürgſchaft liegt für eine äußerlich völlig ungehemmte, innerlich erhöhtere und beſchleunigtere Entwicklung der Spekulation.

Denn nicht allein, daß ſich an jenes Wiederauftreten Schellings die Hoffnung knüpft, daß er jetzt auch öffentlich mit ſeiner Lehre hervortreten und „das entſcheidende Wort“ ſprechen werde (S. 7.), welches er zurückbehalten hat: die ganze Angelegenheit gewinnt auch für das äußere Verhältniß der Wiſſenſchaft zum Staate und zum Leben noch eine andere faſt wichtigere Seite. Es war ein Zeitpunkt gekommen, wo man in der That ſich fragen konnte, ob die weltlichen Mächte die Mahnungen und Rathſchläge immer unbeachtet laſſen würden, der unbedingten Wiſſenſchaft irgend eine Hemmung aufzulegen. Durfte man immer vom Staate erwarten, daß er, wie ſo oft ſchon, einſichtsvoller und hochherziger ſein werde,

als manche seiner Berather aus dem Kreise der wissenschaftlich Gebildeten selbst, deren Pflicht es wäre, das Wesen des Geistes und sein Walten zu kennen, und eine vorübergehende, wenn auch bedenkliche, Phase der Wissenschaft nicht für ihr letztes Wort zu halten?

Dies war, gerade heraus, die Gefahr, an der wir scheitern konnten! Es ließen sich Eiferer vernehmen, welche in dem gegenwärtigen Kampfe zwischen Glauben und Philosophie der letztern alles Recht auf die großen Gegenstände des Glaubens absprechen wollten: sie solle sich begnügen mit einer formellen Ausbildung der Verstandeskräfte, empirische Psychologie und formale Logik sei das einzige ihr zuständige Gebiet; und selbst Philosophen vom Fache entblödeten sich nicht, diesen Ausspruch zu bestätigen, und eine so schmachvolle Transaktion durch eigene Lehrwerke zur Geltung zu bringen. Andere Einsichtigere und Geistvollere wollten wenigstens die halbe Vermittlung: sie suchten dadurch ein Abkommen zu treffen zwischen Glauben und Wissen, daß sich die Philosophie in ihren bisherigen Lücken durch den Glaubensinhalt zu ergänzen, und am Ende ihres mühsamen und zweifelhaften Ringens wenigstens in ihm sich zu beruhigen habe. Wenn dies das definitive und allgemeine Ende für alle Forschung sein sollte, nicht bloß die persönliche Aushülfe eines einzelnen, mislungenen Forschens; so könnte freilich mit Recht dagegen erinnert werden, daß ein solcher Umweg für Alle überflüssig und thöricht erscheinen müsse, falls es am Ende und definitiv doch nur auf Glauben abgesehen sei, nicht auf Wissen. Und wenn auch, nach Göthe's Zeugniß, kein tüchtiger, ganz und harmonisch sich fühlender Geist „seinen Glauben sich nehmen läßt", so ist doch der, welchem dies wirklich gelingt trotz alles Gegenanscheins der Forschung, deßhalb allein noch kein Philosoph zu nennen!

Ueberhaupt kann der Glaube, wie der Glaubensinhalt in der Philosophie, auf nichts Anderes Anspruch machen, und keine andere Bedeutung erhalten, als wie alle übrige universale Thatsächlichkeit und Weltobjektivität, die nämlich: völlig

erklärt und verſtanden zu werden, was zugleich freilich, wie auch in den andern Gebieten dieſer Objektivität, die Entſcheidung in ſich ſchließt, was an jedem hiſtoriſch hervortretenden Glauben ſein Reales und Objektives ſei, und was nicht. Darin iſt ebenſo ſein höchſtes Recht ausgeſprochen, wie die unbedingte Selbſtſtändigkeit der Philoſophie ihm gegenüber, welche ſich ebenſo objektiv unterſuchend zu ihm verhält, wie zu jeder andern Thatſache, die Gegenſtand ihrer Forſchung wird. So wenig, wie er daher die Philoſophie ergänzen kann in irgend einer Weiſe, ſo wird er doch auch ſeinerſeits ſich ebenſo verbitten müſſen, von ihr bloß wegerklärt, im Begreifen bei Seite geſchafft zu werden.

Wenn daher, wie allgemein zugeſtanden wird, Gott, ſeine Wirklichkeit und Offenbarung der wahre und einzige Gegenſtand der Philoſophie iſt, ſo kann ſich das Syſtem derſelben nicht eher für vollendet erachten, als bis es Gott auch in ſeiner weltgeſchichtlichen Offenbarung, im Inhalte der geſchichtlichen Religionen völlig erklärt und verſtanden hat; denn dieſen wird man doch zugeſtehen müſſen, wenigſtens ebenſo eine Selbſtoffenbarung Gottes, eine göttliche Objektivität zu ſein, wie man es den großen Thatſachen der Natur zugeſteht. Damit iſt das bisherige Verhältniß des Chriſtenthums zur Philoſophie nur inſofern verändert, als dieſe nicht nur ſeinen allgemeinen, etwa vorzugsweiſe moraliſchen Inhalt in's Auge zu faſſen, ſondern es ausdrücklich in ſeinem welthiſtoriſchen Zuſammenhange zu begreifen hat, woraus ſich ergiebt, daß auch das Hiſtoriſche und Aeußerliche der chriſtlichen Religion für die Philoſophie ein wichtigeres Moment enthalten müſſe, als bisher, und das eigentlich zu Verſtehende werden wird. Doch iſt dieſer Geſichtspunkt, im Allgemeinen wenigſtens, ſeit dem genialen Blicke Schellings in ſeinen Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums, wo er zuerſt es ausſprach, daß das Chriſtenthum nicht nur als die Vollendung des Judenthums, ſondern auch des Heidenthums angeſehen werden müſſe, Gemeinbeſitz der Philoſophie geworden: Hegel hat ſich in dieſer

Auffassungsweise schon versucht, und wir werden gerade in diesem Gebiete die neuen Aufschlüsse Schellings zu erwarten haben.

Hieraus erhellt zugleich, wie die ihres wahren Standpunktes bewußte Spekulation weder an die Stelle des Glaubens treten oder statt der Religion dienen will, noch auch es bedarf, durch ihn ergänzt zu werden. Sie ist nicht Glaube, noch Unglaube, denn sie ist an sich selbst bloße Theorie, ohne alles Pathos; sie hat den Inhalt des Glaubens nur zu verstehen. Aber ebenso wenig denkt sie deshalb an den Platz der eigentlichen Theologie zu treten, welche man jetzt um einiger negirender Resultate willen, die man für philosophische hält, ausstreichen will aus der Reihe der Wissenschaften (Deutsche Jahrbb. Januar 1842. N. 8. S. 31.): denn ebenso wenig, als etwa die empirische Naturwissenschaft verdrängt werden soll durch die Spekulation, wiewohl diese sich zur Naturphilosophie auszubilden hat, so wenig verliert die Theologie das nur ihr zustehende Gebiet ihres Gegebenen und das Recht selbstständiger Erforschung desselben einer künftigen positiven Religionsphilosophie gegenüber; denn sie hat, wie jede empirische und zugleich rationelle Wissenschaft, zu untersuchen, was eben das wahrhaft Objektive in ihrem Gegebenen sei. Je mehr dann aber dies Verständniß rationell, mit philosophischem Geiste, wie man sagt, vollzogen wird, je selbstständiger also die wissenschaftliche That ist, aus der jenes hervorgegangen, desto gereinigter, desto mehr unter den höchsten Gesichtspunkt gestellt, vermag sie es der Philosophie entgegenzubringen: die höchste, geistigste Selbstständigkeit einer Wissenschaft macht sie gerade dadurch, wie auch die Erfahrung gezeigt hat, desto verwandter mit der Philosophie und diese in gewissem Sinne abhängiger von ihr, weil sie die so gewonnenen Resultate derselben, als spekulativ schon gezeitigte, der Idee entsprechende, sich unmittelbar einzuverleiben hat. Dennoch wird keine Wissenschaft, am Wenigsten die Theologie, sich darum des Geständnisses weigern können, daß das Erklärungs-

princip in letzter Inſtanz, die umfaſſende Begründung des Bodens, auf dem ſie ſteht, doch nur von der in ſich abgeſchloſſenen, zur Encyklopädie vollendeten Spekulation erwartet werden kann. Jedes andere Verhältniß der Philoſophie zur poſitiven Religion und zur Theologie nehmen wir keinen Anſtand für ein halbes und unzulängliches zu erklären, entweder indem ſich jene ſehr unbeſonnen zu einer Wirkung hervordrängt, die ihrem Principe unangemeſſen iſt, und die auch mittelbar jetzt nicht von ihr ausgehen könnte, wo ſie ſelbſt noch in der Feſtſetzung ihrer eigenen ſyſtematiſchen Grundlage und in ihren Anfängen begriffen iſt, — oder indem ſie ſich in das Verhältniß einer Knechtſchaft begiebt, welches nicht nur ihr ſelbſt, ſondern dem ſogar, welchem ſie ſich unterwirft, für die Dauer verderblich werden müßte.

Deßhalb darf man aber um ſo weniger für das Schickſal der Philoſophie beſorgt ſein, wenn ſich vorübergehend negative Reſultate an ihr hervorthun: am Wenigſten bedarf ſie, um ſich von ihnen zu befreien, fremder, äußerlicher Hülfe. Sie hat in ihrem großen weltgeſchichtlichen Gange ſchon härtere Einſeitigkeiten überwunden, und ſtärkere Gefahren für ihre Fortbildung beſiegt, als jene Lehren jemals ihr zu bereiten vermöchten, die weder neue Principien geben, noch durch originale oder tiefe Durchführung älterer Principien merkwürdig werden, die von ſpekulativer Seite nur erzeugt ſind durch das halbe Verſtändniß eines an ſich großen und wahren, aber nicht die ganze Wahrheit in ſich umfaſſenden Princips, in ihrem äußern Hervortreten aber höchſtens entſchuldigt werden können durch die Reaktion gegen eine gleichfalls verkehrte Aeußerung des religiöſen Bewußtſeins. Auch in Beziehung auf jene kann daher die Spekulation ihren weltlichen Schutzherrn nur daſſelbe antworten, was einſt ein Induſtrieller dem franzöſiſchen Könige auf das Erbieten beſonderer Förderung geantwortet haben ſoll: — ſie frei gewähren zu laſſen, und nicht mit Begünſtigung gewiſſer Lehren, am Wenigſten aber mit Hemmung einzelner vorübergehender ſchädlicher Richtungen in ihren Lauf eingreifen zu wollen.

Je stärker, entschiedener, furchtloser auch das Verkehrte sich aussprechen darf, desto gewisser findet es darin seine Krise, welche einzig so die rechte und wirksame ist.

So mußten jene etwaigen Besorgnisse über das äußere Schicksal der Philosophie ohnehin für Alle vor der Thatsache verschwinden, daß Schelling eingeladen sei, „in der Metropole deutscher Philosophie" seine neue Lehre vorzutragen. Dieser hat sich stets der unbedingten Forschung zugethan erklärt, und auch jetzt verspricht er, „sie wieder hinauszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die jetzt ihr genommen sei" (S. 11.): — genommen ohne Zweifel nur durch die gegenwärtigen Conflikte zwischen Wissenschaft und Leben, die auch auf ihre äußere Stellung einzuwirken drohten. Zugleich liegt daher in jenem Ereignisse die Bürgschaft, daß die höchsten Waltenden auf die Philosophie ihr bestes Vertrauen setzen, daß sie doch nur von ihr die endliche Lösung aller Aufgaben und Conflikte erwarten, die nicht nur theoretisch die Zeit im Innersten aufregen, sondern auch in höchst schwierigen praktischen Fragen das Leben der Kirche und des Staats auf das Nächste berühren. —

Was nun die Antrittsrede Schellings selbst betrifft, so ist sie nicht eigentlich philosophischen, sondern allgemein einleitenden Inhalts: aber so sehr geht der Ernst einer großen philosophischen Gesinnung, die Weihe einer stillgefaßten Begeisterung und der tiefsten befriedigten Eintracht zwischen Erkennen und Gemüth durch ihre einfachen Worte, daß diese nicht umhinkönnen, jeden nur irgend Unbefangenen und Vorurtheilsfreien zu ergreifen, und so auch das beste Zeugniß werden müssen für die Tiefe und das Versöhnende der Weltansicht, welche in ihrem Organe solche Gesinnungen erzeugt. Wer da sagen kann, wie Schelling (S. 17.): „die Erkenntniß der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so großes Gut, daß dagegen, was man Existimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar Nichts zu achten ist:" — wer jenes Gefühl kennt und in sich erlebt hat, der verdient

das vertrauungsvollſte Gehör auch über den Inhalt ſeiner Anſicht ſelbſt, — ja ein ſolcher könnte, da er zugleich nun Schelling iſt, den Misverſtehenden und Urtheilsfertigen mit Göthe's Worten erwiedern:

„So werdet alt, mich zu verſtehen!“

Sehen wir demgemäß nun auf die Verheißungen, mit welchen die Antrittsrede jene Weltanſicht ſelber ankündigt; ſo ſind ſie freilich die kühnſten, die je ein Philoſoph gegeben hat. Er erklärt ſich „im Beſitze — nicht einer Nichts erklärenden, ſondern einer, ſehnlichſt gewünſchte, dringend verlangte wirkliche Aufſchlüſſe gewährenden, das menſchliche Bewußtſein über ſeine gegenwärtigen Gränzen erweiternden Philoſophie“ (S. 6.). Er ſetzt hinzu, ohne Zweifel nicht ohne Beziehung auf eine frühere merkwürdige Aeußerung in ſeiner Vorrede zu Couſins bekanntem Werke, daß erſt mit Erſchöpfung aller Wege des Irrthums der einzig übrigbleibende rechte Ausweg gefunden und eingeſchlagen werden könne: — „er habe mit Bedauern manche treffliche jüngere Talente ſich mit Mitteln und Formen abmühen ſehen, von denen er gewußt, daß ſie zu Nichts führen können, daß ihnen Nichts abzugewinnen ſei“ (S. 7. 8.). So erklärt er daher mit Entſchiedenheit, daß nach Durchforſchung aller Mittel und Formen des ſpekulativen Bewußtſeins er das einzig Richtige, einzig Erklärende, den letzten Ausweg gefunden zu haben überzeugt ſei. So will er ſeine neue Lehre beurtheilt wiſſen; es iſt dieſe Anforderung, die er zu befriedigen gekommen iſt: er will Alles geben, oder gar Nichts geleiſtet haben. In welchem beſtimmten Sinne und in welcher Beziehung auf die zunächſt vorangegangenen philoſophiſchen Syſteme er dies behaupten zu dürfen glaubt, wird das Folgende zeigen.

Hier geſteht Referent jedoch, im Voraus ſchon bedingend und die Erwartungen herabſtimmend ſich äußern zu müſſen, nicht zwar der Art, aber dem Umfange der erwarteten Leiſtung nach; und zwar in Schellings eigenem Intereſſe: ja es

kann so nöthig, als wohlgethan scheinen, zwischen Schelling und seine Gegner zu treten, die schon jetzt, wie sie behaupten, aus näherer Kunde seiner neuen Lehre, öffentlich verbreiten, daß sie die durch jene Rede erregte Erwartung nicht befriedige. Aber vielleicht, daß sie auf ein anderes Ziel ihre Erwartungen richteten, als wohin der Schwerpunkt der eigentlichen Leistung fällt. Und so ließe sich, falls sich diese Vermuthung bestätigte, zwischen den Verneinern der Schellingschen Lehre und ihm selber vorläufig wohl das Abkommen denken, daß sie Recht hätten in dem, was sie an ihr vermissen, Unrecht aber darin, daß sie, etwas Anderes suchend, darüber die wirkliche Leistung übersehen haben. Wenn wir auch in jenem ihnen beistimmen müssen, so soll doch dies keineswegs die Folge sein. Wir erwarten nämlich in der That für ein bestimmtes Gebiet der Spekulation, für die Religionsphilosophie überhaupt, kurz für eine Philosophie der „Offenbarung" in dem Oben angegebenen eigenthümlichen Sinne, die durchgreifendsten und tiefsten Aufschlüsse. Auch geben wir zu, daß darin ein Princip liege, welches nach Rückwärts, in den vorangegangenen Theilen des encyklopädischen Zusammenhanges der Philosophie, vielleicht umgestaltend wirken, bisherige Probleme oder ihre Lösungen aus einem höhern Gesichtspunkt zeigen kann. Demungeachtet zweifeln wir, — und zweifeln mehr, als je, seitdem ein erneuertes Studium von Schellings Werken seinen ganzen bisherigen Entwicklungsgang und das Ziel, welches von hier aus überhaupt zu erreichen ist, mit höchster Evidenz uns vor Augen gestellt hat *) — wir zweifeln dennoch, ob wir in der neuen Lehre ein System der Philosophie empfangen werden in dem bestimmten Sinne und in dem Umfange, wie jener nun

*) Den Beweis davon hat Referent in der ausführlichen Kritik des Schellingschen Systemes („Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie." 2te Aufl. 1841. S. 588–781.) niedergelegt, auf deren Resultate er sich auch in Betreff des hier Folgenden berufen muß.

einmal ſeit Kant und Hegel nicht mehr in Abrede geſtellt, dieſer nicht mehr umgangen oder verleugnet werden kann. Ja es bleibt uns zweifelhaft, ob die Aufgaben, die einer Metaphyſik und Erkenntnißlehre zu Grunde liegen, und welche im philoſophiſchen Bewußtſein der Gegenwart ebenſo entſchieden ihre Erledigung fordern, wenn die Philoſophie eine neue Stufe ihrer Bildung betreten ſoll, — es iſt zweifelhaft, ob dieſe Fragen im neuen Schelling'ſchen Syſteme auch nur zur Sprache kommen können. Und was uns ein Recht giebt zu dieſem Zweifel, ſind die eigenen Erklärungen, die Schelling ſo eben noch über die Stellung ſeines neuen Syſtemes abgegeben hat.

Das iſt es nun zugleich, was ihn tiefer, als er ſelbſt es meint, abſcheidet von der ſeit Hegel herangeführten Gegenwart; dieſe Kluft verſchwindet jedoch ſogleich, wenn er das in der That von ihm nicht zu Erwartende auch nicht in Verheißung ſtellt, wenn er ſich als ſolchen bekennt, wie wir wohl Alle ihn anerkennen, der ein partikuläres, wenn auch großes Princip in der philoſophiſchen Gegenwart vertritt. Eine Stufe herabſteigend, ſtatt von ihr herabgezogen und völlig niedergeworfen zu werden, was jetzo ihr droht, fände ſeine Lehre ſogleich eine feſte Stellung neben den andern und die mannigfaltigſten Anknüpfungspunkte, während es ihr jetzt, wo ſie mit ſchlechthin excluſiver Tendenz Allen Alles bringen will, kaum an den vielfachſten Proteſtationen oder Vorbehalten fehlen wird. Und wir müſſen in dieſen ſchon laut werdenden Stimmen mehr finden, denn nur die Parteilichkeit einer von ihm antiquirten Secte; oder, wie es ſich damit auch verhalte, für unſer Urtheil liegen ſachliche Gründe vor: Schelling hat nicht, wie er meint, alle Mittel und Formen des philoſophiſchen Fortſchritts in ſich durchverſucht; ebenſo wenig dürfte er Alles bewahrt haben, „was ſeit Kant für ächte Wiſſenſchaft gewonnen worden“ (S. 18.).

Was uns nämlich zu allen dieſen Behauptungen die Prämiſſen und das Recht giebt, iſt gerade das Zeugniß, welches Schelling in der eben erſchienenen Rede über ſich ſelbſt gegeben

hat. Dies ſtimmt ſo völlig überein mit der Anſicht, welche wir uns (in der eben angeführten kritiſchen Darſtellung) von dem Grundcharakter ſeiner neuen Lehre bilden mußten, daß wir faſt überzeugt ſein dürfen, auch über die äußere Stellung derſelben zu den andern Syſtemen den wahren Sinn getroffen zu haben. Wir legen zur Beurtheilung jedes Kundigen darüber nähere Rechenſchaft ab.

In unſerer Kritik hat ſich ergeben, wie Schelling durch die verſchiedenen Entwicklungsſtadien ſeiner früheren Werke hindurch, mit dem Principe ſeiner Identitätsphiloſophie neben Hegel dahin und endlich über ihn hinausgehend, ſich bis zu dem Punkte erhoben hat, wo der Begriff der Weltimmanenz Gottes (der Identität des Unendlichen und Endlichen) in den der göttlichen Transſcendenz übergeht: — wir müſſen uns wegen dieſer Bezeichnungen, die wenigſtens nicht die Schelling'ſchen ſind, auf das Nähere unſerer Darſtellung berufen, ebenſo über die Art, wie Schelling dieſen Uebergang von dem alten Standpunkt in den neuen ſich zuſichert, wobei wir auf beſtimmten hiſtoriſchen Daten fußen konnten *). Dadurch hat er nun, auch nach unſerm Urtheile, das wirklich gethan, was er jetzt gethan zu haben ausdrücklich erklärt: er hat ſeiner Identitätsphiloſophie die zweite ergänzende und erſt ſie erklärende Hälfte hinzugefügt, und ſo ſein Syſtem in der That vollendet. Nichts läßt ſich indeß leichter erklären und — entſchuldigen, als die damit zuſammenfallende Meinung, das Syſtem der Philoſophie überhaupt dadurch vollendet zu haben.

Dennoch wird der vielerfahrene Weiſe es wenigſtens für möglich halten, wenn ſpäter Gekommene und von andern ſpekulativen Bildungselementen Ausgehende auch noch weitere Anforderungen an ein Syſtem der Philoſophie mitbringen, und dieſe in dem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange vermiſſen, der

*) „Charakteriſtik" a.a.O. S. 758—760. 780. Ebenſo über das Verhältniß zwiſchen Schelling und Hegel, S. 782—786.

auf die bloße Vollendung jenes Identitäts-principes gerichtet iſt. Dies iſt ganz unſer Verhältniß zu Schellings neuer Lehre: wir erkennen dieſelbe ebenſo entſchieden an in ihrem Bereiche und nach dem Werthe der jenem entſprechenden Leiſtung, als wir zweifeln, darin ein ausgeführtes System der Philoſophie zu finden, ohne uns durch Letzteres in unſerer übrigen Anerkennung ſtören zu laſſen. Wir erwarten eine Widerlegung des Pantheismus aus ſeiner innerſten Mitte her, überhaupt eine erhöhtere Welt- und Lebensanſicht, welche immerhin auch auf die Metaphyſik zurückwirken kann: noch mehr erwarten wir einen friſcheren Aufſchwung und Muth des Forſchens, der von jenem Impulſe ausgehen wird. Und dennoch iſt damit Hegel, das Hegelſche Princip, nicht widerlegt, ja nicht einmal mit aufgenommen und „aufbewahrt" (S. 18.), was nach unſerer Ueberzeugung durch und „ſeit Kant für die ächte Wiſſenſchaft gewonnen worden." Und warum Beides nicht geſchehen, darin iſt ſogar die ganze Frage der philoſophiſchen Gegenwart eingeſchloſſen.

Schelling ſetzt zwar die Vollendung ſeiner neuen Lehre darein (S. 18. 19.), daß er, ohne die früher von ihm begründete Philoſophie, die Erfindung ſeiner Jugend, aufzugeben, und eine andere Philoſophie an ihre Stelle zu ſetzen, dieſer vielmehr eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft hinzugefügt habe, um ſie (das frühere Identitätsſyſtem) dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befeſtigen und ihr die Haltung wiederzugeben, die ſie durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Gränzen — dadurch verloren hat, daß man Etwas, was nur Bruchſtück eines höhern Ganzen ſein konnte, ſelbſt zum Ganzen machen wollte. Daß hiermit Hegel bezeichnet werde, iſt kaum zu bezweifeln; und in der That kann Nichts ſchlagender ſein, Nichts kürzer und treffender den Grundfehler des Hegelſchen Syſtemes bezeichnen, als die Betrachtung, — und dies iſt auch das Reſultat, welches unſere Kritik deſſelben in allen ſeinen Theilen

an den Tag gebracht hat*): — daß Hegel das Identitäts-princip, welches nur „Theil eines höhern Ganzen sein kann“ (selbst ein weiter zu Erklärendes ist), zum absoluten und Alles erklärenden Principe gemacht habe. Aber indem Referent hiernach sich freuen darf, in der Grundansicht über das Hegelsche System und in der Weise, wie es über sich hinauszuführen, mit Schelling in wesentlichster Uebereinstimmung zu sein: so muß dies zugleich seine Vermuthung bestärken, auch nicht zu irren in seiner Ansicht über das Verhältniß von Schellings älterer Lehre zu der neuen, und über den eigentlichen Sinn des ältern Systemes in seiner Entwicklung durch die verschiedenen von unserer Kritik in ihm aufgewiesenen Stufen und Zwischenstandpunkte bis zu seinem gegenwärtigen Abschlusse. Schelling macht nach diesen Winken innerhalb der Realphilosophie denselben Fortschritt von der göttlichen Immanenz zur Transscendenz, welchen die nachhegelsche Philosophie — und Referent darf Schelling gegenüber, mit Beziehung auf seine Ontologie und auf die in gegenwärtiger Zeitschrift erschienenen Darstellungen, dies zunächst von der seinigen behaupten, — schon innerhalb der Metaphysik vollzogen hat; — aber die Idee einer Metaphysik nach Kant wiederhergestellt, und sie, wohl für immer, in den Umkreis der philosophischen Wissenschaften wieder eingeführt zu haben, ist Hegels große und eigenthümliche „Erfindung“. Schelling erkennt freilich den Unterschied zwischen Metaphysik und Realphilosophie nicht an; — aber gerade darum, weil er weder bewahrt, noch widerlegt, was in Hegel von wahrhaft weltgeschichtlicher Bedeutung für die Philosophie hervorgetreten ist. Und wie verschieden sonst auch das Urtheil unter den ihm Nachgekommenen über das Maaß und die Gränze der Hegelschen Leistung sein möge; wegen jenes Punktes sind Alle einverstanden, die überhaupt nur durch die Bildungsepoche Hegels hindurchgegangen sind.

*) Auch hierüber dürfen wir uns auf das angeführte kritische Werk berufen.

Ferner zeigte jedoch auch an Hegel eine eindringende Kritik, daß ſelbſt in ihm, durch den zunächſt nothwendig gewordenen Gegenſatz mit Kant, ein Element nicht völlig aufbewahrt ſei, was durch Kant für die Wiſſenſchaft gewonnen worden: die Rückſicht auf eine, die Metaphyſik ſelbſt erſt möglich machende und vorbegründende Erkenntnißlehre, eine vom erkennenden Subjekt ausgehende, regreſſive Wiſſenſchaft: — daß nämlich Hegels Phänomenologie des Geiſtes eher alles Andere ſei, denn eine ſolche, hat ſich bei Gelegenheit jener Kritik auf eine kaum abzuleugnende Weiſe gezeigt *). Und auch in Betreff dieſes Punktes hat ſich ein gemeinſames Einverſtändniß zu bilden angefangen, welches wieder rückgängig oder in ſich unſicher zu machen, kaum gelingen möchte, und am Wenigſten könnte dies für ein Zeichen des Fortſchritts, für ein Abwerfen beſchränkender Formen in der Philoſophie gehalten werden: es zeigt ſich darin allein vielmehr das volle, ausgebildete Syſtem der Gegenwart, wie es aus der Aufbewahrung aller Elemente der philoſophiſchen Vergangenheit hervorgegangen iſt. Der Mittelpunkt davon iſt freilich, — und hierin kehrt unſer Einverſtändniß mit Schelling zurück — der principielle Umſchwung und Fortſchritt des über ſich ſelbſt geſteigerten Pantheismus zur Transſcendenz: aber auch hier iſt es die Frage, über die wir für uns ſelbſt freilich entſchieden ſind, über welche in Bezug auf Schelling indeß ſeine wirkliche Leiſtung zu erwarten iſt, — ob jener Fortſchritt überhaupt auf eine allgemeingültige Weiſe gelingen könne, ohne ſchon auf dem Boden der Metaphyſik gewonnen zu ſein.

Hiermit iſt nun kurz ausgeſprochen, in welchem Sinne und warum wir Schellings neues Syſtem auf's Freudigſte willkommen heißen, und uns in dem eigenen unabhängigen Thun dadurch ſogar äußerlich gefördert zu ſehen hoffen. Er wird von ſeiner Seite her dem Principe zum völligen Siege verhelfen,

*) „Charakteriſtik" a. a. O. S. 797—842.

welchem nach unserm Urtheile die eigentlich entscheidende Bedeutung zukommt: dies ist das große gemeinsame Interesse, das uns vom Anfange der eigenen Laufbahn an ihm fest verbunden hat, das uns auch jetzo mit Vertrauen und der höchsten Erwartung, die keinen Zweifel aufkommen läßt, seine Entwicklung bis zu ihrem letzten Ziele verfolgen läßt. Denjenigen Theilen der Philosophie, deren Ausbildung und Vollendung wir zunächst zu unserer Lebensaufgabe gesetzt haben, der Erkenntnißlehre und Metaphysik, dürfte kaum — oder alle Daten müßten uns trügen, — eine specielle Ausbildung von Schelling zugedacht sein: oder wenn auch dies auf die einzig rechte und entscheidende Weise vollbracht wäre, Wem lieber, als dem Genius, welchem die gegenwärtige Philosophie alles Große verdankt, würde man die Palme zuerkennen, wie der bahnbrechende Führer, so nun auch der Vollender der gegenwärtigen Epoche geworden zu sein? Wie sich nun auch dies verhalte; unser Standpunkt ist sich bewußt, für alles von Schelling Geleistete die volle Anerkenntniß zu bewahren und seine Stelle im Ganzen der Philosophie nicht zu verkennen: umgekehrt würde es aber vielleicht sich ereignen, daß gerade die Eigenthümlichkeit des von Schelling Erreichten und Nichterreichten objektiv die Nothwendigkeit, subjektiv das Bedürfniß einer solchen spekulativen Vorbegründung erweckte, welche nur außerhalb der Schellingschen Lehre scheint gefunden werden zu können.

In Betreff der übrigen hier anzuzeigenden Werke und Abhandlungen gedenken wir keine vollständige Berichterstattung über ihren Inhalt zu geben, auch keine Charakteristik der allgemeinen wissenschaftlichen Stellung, welche sich der Pantheismus in ihnen gegeben hat: alles Dies, mit Rücksicht auf die Personen und die Principien, ist schon früher in dieser Zeitschrift geschehen. Und wir halten um so weniger nöthig, hier weiter Etwas darüber hinzuzufügen, als wir unsere geringe Achtung vor der wissenschaftlichen Macht und Bedeutung dieser nach-

träglichen Bestrebungen offen genug an den Tag gelegt haben, worin uns auch die hier anzuzeigenden Gegenschriften nicht wankend gemacht, nur bestätigt haben.

Wir sagen nicht, daß das mephistophelische Bestreben, durch Verneinung, Hohn oder Mistrauen gegen alles Ideelle, jede höhere Bestrebung aufzuzehren, in der allgemeinen Oekonomie des Geistes nicht einen Nutzen und gegen Einzelnes nicht auch ihre Berechtigung haben könne, um das Positive selbst zu reinigen und von jeder zufälligen oder unlautern Beimischung zu befreien: aber zu einem Wiederaufbaue in irgend einem Gebiete des Geistes, zu einem positiv Bindenden oder förderlich Einigenden hat es dies Bestreben niemals gebracht, und zeugungsunkräftig, wie es ist, nie bringen können. Hier ist bei dem immer weiter sich rückbildenden Vernichtungsprocesse nur stärkeres Zerfallen und größere Uneinigkeit der Stimmführer unter sich selbst das unvermeidliche Resultat. Wenn es daher diesen retardirenden oder halbwüchsigen Pantheisten in der That gelingen könnte, durch Drohworte die schon weiter geschrittene Philosophie zu sich zurückzuscheuchen, oder nur vorübergehend ihre Entwicklung zu hemmen, so würde die ganze Geschichte der Philosophie die erste Lüge sagen. Noch nie in ihr ist das mächtigere Princip dem untergeordneten, in ihm schon mitbefaßten, unterlegen.

Aber was seine principielle Widerlegung schon gefunden hat, kann doch noch in seinen weiteren Ergebnissen geprüft werden, und das spekulativ Untergeordnete oder Ungezeitigte vermag dennoch gewisse praktische Fragen sehr glücklich aufzufassen, und das wahre Bedürfniß der Zeit richtig herauszufühlen. Praktische Begeisterung und reine Liebe zur Menschheit ist auch eine geistige Begabung, ist Genialität, mit tiefen Kräften des ihr angemessenen Schauens und Wirkens ausgerüstet, und wenn es denen daran nicht fehlt, die sich jetzt die Vollender der Reformation nennen, und die Bringer der ächten, geistigen Freiheit, wenn sie in sich selbst den Gnadenbrief ihrer „Mission" an die Menschheit tragen; so wären wir die Ersten, welche

trotz jener spekulativen Differenz ihnen zur Mitwirkung die Hand böten. Aber erst hier, fürchten wir, wird die Willkür und Gewaltsamkeit, ja das roh Bornirte der Prämissen an den Tag kommen, welche jenen ultrareformatorischen Ansichten zu Grunde liegen. Sie müßten die Menschheit erst um einen wichtigen Theil ihres geistigen Wesens verstümmelt, seine innere Harmonie zerstört haben, ehe sie sich mit so absolut diesseitigen Interessen befriedigen könnte, in denen der Staat eben dadurch sich vollenden soll, daß die Kirche verschwindet. Es wird sich zeigen, daß auch das Praktische dieser Lehre in einen hohlen Widerspruch sich auflöst, der nur zur Bestätigung und Befestigung des Gegentheils ausschlagen kann. Und sollte man überhaupt nicht endlich inne geworden sein, daß das praktisch Unhaltbare immer auch auf tiefe Gebrechen der Theorie schließen lasse, wie umgekehrt, wer eine seichte Philosophie hat, in Herzensenge oder in irgend einem Mißverhältnisse der Bildung befangen sein wird?

Indem wir nun zu den Lehren jener Partei über Religion, Kirche und Staat übergehen, haben uns ihre Stimmführer auf dankenswerthe Weise die Mühe erspart, selbst die Konsequenzen ihrer Ansichten zu ziehen und die letzten praktischen Resultate auszusprechen: sie haben es im eigenen Namen mit einer Klarheit und Offenheit gethan, die Nichts zu wünschen übrig läßt; und insofern solche Unbefangenheit auf redliche Ueberzeugung und guten Glauben an die Tüchtigkeit ihrer Sache schließen läßt, darf man ihr immer mit Achtung begegnen, und sie wissenschaftlicher Widerlegung werth halten.

Was nun zuvörderst ihren Hauptbegriff, die Religion der absoluten Diesseitigkeit, anbelangt, so leuchtet ein, daß hiermit Religion etwas völlig Anderes, ja bisher Unerhörtes geworden ist. Sie hat darin ihr Specifisches gerade verloren, und bleibt somit, sofern sie dennoch universale Thatsache in der Menschheit ist, unerklärt; als Faktum soll sie aufgehoben werden.

Religion ist nach dem ältesten, wie nach dem allgemeinsten Begriffe die Anerkenntniß des Menschen von einer ihm

jenſeitigen, über ihm, wie über allem Sichtbaren, waltenden Macht, und die Verehrung derſelben, als einer ſolchen übermenſchlichen. Beide Momente ſind der Religion gleich weſentlich und das ſpecifiſch Gemeinſame derſelben, von dem ſuperſtitiöſeſten Wahnglauben an bis zu den reinſten und würdigſten Gottesvorſtellungen. Die Verehrung (cultus) iſt nur dadurch die religiöſe, nicht bloß ſonſtige Hochachtung und Ehrerbietung, daß das Verehrte in ihr als Uebermenſchliches anerkannt wird. Der Menſch kann dem menſchlich Großen, Edlen auf das Tiefſte huldigen, er kann ſich für Ideen begeiſtern, ihnen aufopfern im Leben und bis zum Tode; aber ſie können nicht ſeine Religion, ſein Cultus werden in dem wahren, ſpecifiſchen Sinne; denn er erkennt darin, auch, wenn ſie an Andern ihm objektiv werden, nur ſeine eigene Natur und was auch er vermöchte. Sie laſſen ihn vielmehr inne werden, was er iſt; das Bewußtſein Gottes, was er nicht iſt, und was er zu ſein nicht begehrt und nicht vermag. Eben deshalb betet er zu ſeinem Gotte unwillkührlich lautlos, oder mit ausdrücklichem Worte und begehrt ſeiner Hülfe, damit er gerade das höchſte Menſchliche vollbringe. Wer aber zu ſich ſelbſt zu beten vermöchte, oder zu ſeinen Vorſätzen, der müßte ſchon in den Wahnſinn verfallen ſein, ſich ſelber ſein Gott ſein zu wollen. Denn nicht das Treffliche, Gottwürdige allein macht etwa das Angebetete zum Göttlichen, ſondern die dem Menſchen verborgene, jenſeitige, geſcheute Macht, das Nicht-Ich-, Nicht-Menſch-Sein deſſelben; und das Gefühl, welches uns das menſchlich Erhabene bewundern, verehren, lieben heißt, iſt ein ſpecifiſch anderes, als die ahnungsvolle Scheu vor der unſichtbaren, um uns waltenden Macht, die uns gar nicht mit Liebe, bloß mit Furcht erfüllen kann, ohne darum aufzuhören, dies eigenthümlich religiöſe Bewußtſein zu erregen. So im Einzelnen, ſo im Volksbewußtſein: und im Gefühle der Hellenen, in denen ſicherlich mehr, als in irgend einem andern Volke, jene Verehrung des menſchlich Ausgezeichneten ſich ausgebildet hatte, welche man uns jetzt als die einzige Religion

auszugeben gedenkt, die sogar großen Dichtern, Philosophen, menschlicher Schönheit eine Art Heroencultus widmeten, war die Verehrung (τιμή), welche die vergötterten Menschen, die Heroen, genossen, tief verschieden von dem Cultus (θεραπεία, σέβας, εὐσέβεια), welcher den Göttern gewidmet wurde: ja von dieser unwillkürlichen Scheu vor dem überall sich anzeigenden Göttlichen war das ganze hellenische Bewußtsein, wohl das reichste und richtig fühlendste in der Menschheit, so beständig erfüllt, daß man nur so ihr Leben und ihre Sitten, bis auf ihre Litteratur herab, völlig verstehen kann.

So hat nun auch das Wesentliche dieser Grundthatsache alle Philosophie bisher anerkannt, ein im menschlichen Bewußtsein vorhandenes Abhängigkeitsgefühl, wie Schleiermacher es nennt, von einem Allwaltenden; und wie sich auch sonst eine Philosophie zu demselben zu verhalten gedenke, ob seinen Inhalt läugnend oder bestätigend; das kann ihr nicht erlassen werden, jenes Bewußtsein irgendwie zu erklären, wenigstens eine psychologische Deduktion davon in Bereitschaft zu haben. Wie die hier uns gebotene beschaffen sei, wird der weitere Verfolg unserer Kritik ergeben.

Aber das Paradoxe, bisher Unerhörte, kann demungeachtet wahr sein, es kann nur die bisher noch nicht gezogene Konsequenz richtiger und anerkannter Prämissen enthalten. Auch davon findet sich hier das Gegentheil. Die nächsten und die entferneteren pantheistischen Antecedentien dieser Religionslehre stehen mit ihrem Begriffe von Religion in eben so diametralem Gegensatze, wie alle sonstige Philosophie und seitherige Kultur. Sie wird sich bekennen müssen, völlig einsam zu stehen. Dem Pantheismus fehlt es wenigstens in Bezug auf den allgemeinen Begriff der Religion durchaus nicht an einer jenseitigen, dem Menschen gegenüberstehenden Gottheit: die Weltseele, der mit bewußtloser Weisheit im Universum sich verwirklichende Weltgeist, ist ein Princip von göttlicher Fülle und Macht, schlechthin überragend und in sich befassend alles Menschliche. Der Mensch fühlt sich unmittelbar ihm unterworfen; aber er

kann auch mit Liebe und Andacht ſich ihm hingeben. Von Seite des Menſchen iſt dies ächte Religion, die ſich ihr ſchönſtes Denkmal aufgerichtet hat in Spinoſa's fromm reſignirtem Worte: wer Gott wahrhaft liebt, kann nicht wollen, daß Gott ihn wieder liebe. Und noch näher liegt es uns, an Schleiermachers Reden über die Religion zu erinnern, welche die ächteſte und reinſte ſubjektive Religioſität bekunden, und, ſo weit ſie vom Begriffe des chriſtlichen Cultus abweichen, doch in ihrem ganzen Standpunkte noch viel weiter und principieller getrennt ſind von dem, was hier als Religion zu lehren verſucht wird. Selbſt der ganz gewöhnliche Naturalismus, die Verehrung der Nothwendigkeit und des Schickſals, wie ihn etwa das alte „Syſtem der Natur" enthält, iſt religiöſer und — gründlicher; denn auch er anerkennt etwas dem Menſchen Jenſeitiges, ihn ſich Unterwerfendes: auch er entbehrt nicht der „Religion" in ihrem eigenthümlichen, ſubſtantiellen Sinne.

Da iſt es nun höchſt charakteriſtiſch, indeſſen nur konſequent, daß die höchſte, vergeiſtigtſte Form des Pantheismus, — wie ſie theoretiſch, um feſte Haltung zu gewinnen, entweder einen Schritt weiter, in den concreten Theismus übergehen, oder eine Stufe zurückſchreiten muß, — ſo auch praktiſch ſich überſchlägt, und für ſich ſelbſt oder in ihren eigenen Konſequenzen unhaltbar iſt. Der eigentliche Charakter der Religion kommt ihr völlig abhanden; ſie kann ſubjektiv nur ein minimum des Religionsbewußtſeins anerkennen, objektiv muß ſie einen ſpecifiſch andern Begriff deſſelben aufſtellen. Iſt das Abſolute nur im menſchlichen Selbſtbewußtſein verwirklicht, iſt der Menſch, die Menſchheit der ſich in's Bewußtſein ſetzende und darin allein ſich realiſirende Gott; ſo iſt Religion objektiv nur dieſer göttlich-menſchliche Geiſtesproceß der Einkehr der Idee in ein endliches Selbſtbewußtſein, wodurch ſich dieſe perſönliche Geſtalt giebt. Religioſität im ſubjektiven Sinne iſt daher ſchon jede Begeiſterung für die Idee, für allgemeine Intereſſen, die Aufopferung aller individuellen Regungen oder Vortheile für ein Allgemeines, überhaupt die geiſtig moraliſche

Gesinnung. Es bedarf nicht der Versicherung, daß wir für dies Princip alle Achtung hegen; wir finden auch in ihm den Nebenerfolg wahrer Religiosität: nur von dem specifisch Religiösen können wir Nichts mehr in ihm entdecken. Wenn man den Gott, die Idee, in sich selbst hat, und sich dessen bewußt ist, so hat dies jede Vorstellung einer Jenseitigkeit desselben aufgezehrt: durch die Identität mit ihm hat sich das specifische Abhängigkeitsgefühl in das Gefühl der Freiheit in der Idee, die Gott ist, aufgelöst, — die merkwürdige Parodie des tiefsten und ächtesten religiösen Verhältnisses, welches allerdings auch das einer Freiheit in Gott ist.

Wollen wir den Kern theoretischer Begründung dafür aufsuchen; so müssen wir schon über Strauß hinweg zu Feuerbach gehen. Mit Recht hat man bemerkt, daß die Wahrheit der Strauß'schen Ansicht die jetzt noch von ihm bekämpfte Feuerbach'sche sei. Strauß bleibt bei dem relativen Unterschiede der Religion, als des Inhalts der Wahrheit in Form der Vorstellung, von der Philosophie stehen; — er nimmt wenigstens eine Art von Berechtigung für jene und ihre Jenseitigkeit Gottes in Anspruch, so daß sie, wenn auch nicht explicite, doch implicite, Vernunft sei oder enthalte, als das ihr zu Grunde Liegende. In die Religion hat die dem Bewußtsein des Menschen überhaupt immanente Vernunft „ihren Samen gestreut"; sie ist nicht alogischer Natur, sondern bildet ihm im dunklen Drange des Vernunftinstinktes ebenso Wahres, als Vernünftiges ein („die christliche Glaubenslehre" I. S. 19. 20.).

Ganz richtig und unweigerlich zugestanden, sofern jener allgemeine Inhalt der Religion sich in der That auch philosophisch oder vor der bewußten Vernunft als ein Vernunftgemäßes erweisen kann. Ist dagegen, was als das Vernünftige aus ihr gerettet und nachgewiesen wird, ein solches minimum, ja eine solche Verneinung und Selbstaufhebung des Wesentlichen aller Religion, wie es von Strauß und von Feuerbach nachgewiesen wird: so ist es klarer und herzhafter, dann die Religion in ihrer bisherigen Grundvorstellung als das zu

bezeichnen, was ſie ſodann allerdings wäre, als baaren Irrthum und vorgeſpiegelte Selbſtilluſion. Iſt die Religion die bloße „Gedankenloſigkeit", die Philoſophie das verwirklichte, vollendete Denken: ſo iſt zwiſchen beiden, zwiſchen Unvernunft und Vernunft, Nichts weiter zu vermitteln oder in halbem Synkretismus zuſammenzuleimen, ſondern jene iſt gänzlich hinwegzuthun, dieſe allein anzuerkennen.

Wir müſſen uns daher in dieſem Zuſammenhange der Dinge von Strauß, als dem „Halben, Zaghaften und Unklaren", wie ſie ſchon ihn nennen, zu Feuerbach wenden, der hier in's Schwarze getroffen und ohne Umdeuten und Bedenklichkeit das wahre Reſultat dieſer Richtung ausgeſprochen hat, und ſo wird man ſich vorerſt darüber auch unter ſeinen eigenen Werken an ſeine letzte Schrift: „das Weſen des Chriſtenthums" *), zu halten haben.

Trotz dieſer willigen Anerkennung ſeiner Konſequenz können wir jedoch die eigentliche That dieſes Werkes weit weniger in ſeine theoretiſche Vollkommenheit ſetzen — es wird ſich vielmehr alsbald ſeinem theoretiſchen Fundamente nach als ſehr oberflächlich und unzureichend erweiſen — als in die große Offenheit und, ſo zu ſagen, die negative Gewiſſenhaftigkeit, welche es an den Tag legt. Was ſeinem Urheber auch fehlen mag zum ächten Philoſophen, eigentlicher Tiefſinn, gelaſſenes Forſchen, Stille des Gemüths und harmoniſche Bildung: Eine und zwar eine ſehr achtungswerthe Seite fehlt ihm neben ſeinem Scharfſinne nicht, die Stärke des Charakters, die es verſchmäht, bei irgend einem Halben und Unentſchiedenen ſtehen zu bleiben. Hat eine ſolche Charakterfeſtigkeit dabei noch die Eigenſchaft, auch in der Theorie leicht einſeitig und eigenſinnig ſich abzuſchließen, — alſo den Vortheil, in ihrer Zuverſicht durch Erwägung der Gegengründe nicht beunruhigt zu werden: ſo kommen Werke zur Ausführung, dergleichen das bezeichnete iſt, —

*) „Das Weſen des Chriſtenthums von L. Feuerbach." Leipzig, O. Wigand. 1841.

das wenigstens einer entschiedenen Wirkung nicht verfehlen kann: es muß seiner Ansicht den Sieg verschaffen, oder sie in ihrer ganzen Blöße zeigen und für immer stürzen.

Die allgemeinen Principien desselben, mit denen seine weitern Konsequenzen stehen oder fallen, lassen sich auf folgende Sätze zurückführen:

Der Mensch ist dadurch von der Natur und vom Thiere verschieden (Erster Abschnitt: „das Wesen des Menschen im Allgemeinen" S. 1—17.), daß das Thier nur als Einzelnes, Individuum, Gegenstand seiner selbst zu werden vermag; deßhalb hat es bloß ein einfaches, zugleich sinnliches Leben. Der Mensch dagegen führt ein zweifaches Leben, ein äußeres und ein inneres; ein inneres, weil er zugleich Bewußtsein ist, Bewußtsein im prägnanten Sinne, nämlich des Allgemeinen in ihm, seiner Gattung und darum seiner Wesenheit. Die Gattung aber, die wahrhafte Menschheit im Menschen, ist die Vernunft, der Wille, das Herz. Diese sind die eigentlichen Mächte für den individuellen Menschen, die, indem sie ihn beherrschen und beseelen, ihn über die Schranken seiner Einzelheit herausheben. In ihnen liegt das Unendliche seines Wesens. Und so wird schon vorläufig klar, daß die Religion, — welche Bewußtsein des Unendlichen im Menschen ist, — eben damit nichts Anderes sei, denn nur das Bewußtsein von dieser Unendlichkeit seines eigenen Wesens.

Aber der Mensch ist Nichts ohne Gegenstand (S. 6.). Als Subjekt kann er sich nur dadurch (bekanntermaßen) zum Bewußtsein kommen, daß er eine Objektivität sich entgegengesetzt. Nun hat er aber — diesen Satz muß man dem Raisonnement des Verfassers hier stillschweigend einschalten — gar kein wahrhaft Objektives: deßhalb ist er genöthigt, sein eigenes (jedoch allgemeines) Wesen aus sich herauszuwerfen und als Gegenstand sich gegenüberzustellen, um daran überhaupt sich zum Selbstbewußtsein zu kommen, welches Bewußtsein daher nur das des Einzelnen sein kann. Der Gegenstand, auf den

ſich ein Subjekt nothwendig bezieht, iſt nichts Anderes, als das eigene, aber gegenſtändliche Weſen dieſes Subjekts. Auch die ſinnlichen Gegenſtände ſind, inwiefern ſie ihm (dem Menſchen) Gegenſtände werden, Offenbarungen ſeines Weſens.

Mit dieſen Sätzen, beſonders dem letztern, ſchienen wir auf einen ſubjektiven Idealismus eingeſchränkt zu werden, wenn wir uns nicht der ſpätern Ausführungen des Buchs erinnerten. Es exiſtirt eigentlich bloß Natur; der Menſch iſt nur das Bewußtſein der Natur, nichts von ihr irgend Verſchiedenes (S. 135. 136.), und die Vernunft in ihm iſt nur die Wahrheit, das Licht der Natur: die zu ſich ſelbſt gekommene, in integrum ſich reſtituirende Natur der Dinge (S. 382.). Hiermit ſoll daher jenes falſche oder leere Objektiviren nicht von den ſinnlichen Dingen, nur von dem Gotte gelten, den wir durch die bezeichnete nothwendige Selbſtilluſion aus uns herauswerfen, während wir ſelbſt, unſer Weſen, es iſt, welches dies eigene Spiegelbild aus ſich objektivirt. Die „Zärtlichkeit gegen die ſinnlichen Dinge", wie Hegel einmal es nennt, läßt nicht dieſe zu Grunde gehen in dem Selbſtobjektivirungsproceſſe des menſchlichen Bewußtſeins, wohl aber Gott. Hier weht uns ſchon ein Hauch des Empirismus an, der uns aus einem ſo ſtolzen philoſophiſchen Selbſtgefühle, wie der Verfaſſer es hegt, doppelt unerwartet wäre, wenn ſich im weitern Verlaufe nicht finden würde, zu wie dürftiger Selbſtgenüge er daſſelbe herabgeſtimmt hat.

Indem jedoch ſolchergeſtalt alle gegenſtändliche Macht für den Menſchen immer nur die Macht ſeines eigenen Weſens ſein ſoll: können auch ſein Denken, Wollen, Fühlen (ſein „Herz"), welche als unendliche Mächte über ihn, als einzelnes Gattungsweſen, hinausragen, nicht auf endliche, beſchränkte Weiſe ihm zum Bewußtſein kommen. Jede ſolche Beſchränkung beruhte auf einer Täuſchung, weil darin das Individuum mit der Allgemeinheit, mit dem abſoluten Weſen des Individuums verwechſelt würde. Nur dadurch vielmehr

kann das Individuum ſich ſeiner, als Individuum, bewußt werden, daß ihm, im Gegenſatze mit dieſer Individualität, die Unendlichkeit der Gattung Gegenſtand wird: die Schranke eines Weſens exiſtirt nur an einem andern Weſen außer und über ihm: — der alte Hegel'ſche Satz, nur in ſein abſolutes Gegentheil und in ſeine Parodie umgewendet, daß, indem ſich der Menſch als endlich, beſchränkt weiß, er damit ſchon über ſeine Schranke hinaus iſt, dieſe nur ſein eigenes Weſen negirt, und eben dadurch das Unendliche, Gott, in ſich bejaht. Umgekehrt folgert Feuerbach aus jener Prämiſſe, was weder an ſich ſelbſt jemals folgen könnte, noch in dieſem Zuſammenhange anders, denn als Werk reiner Selbſtbeliebigkeit betrachtet werden kann. Statt ſeinen eigenen Worten nach zuzugeben, daß das ſich als endlich Wiſſen des menſchlichen Bewußtſeins, im Denken, wie im Gefühle ſeiner ſelbſt, mit Nothwendigkeit ſeine Beziehung zu einem andern, unendlichen Weſen „außer und über ihm" ſetze, daß es nur in dieſem, dem ihm immanenten, ſeiend, nur in dieſem ſich denkend und fühlend, ſich ſeiner ſelbſt, als eines Endlichen, bewußt werden könne, — ſtatt dieſer längſt feſtgeſtellten und wohl auch, ſo lange Philoſophie beſtehen wird, nicht wankend zu machenden Folgerung ſich zu unterwerfen, gefällt es ihm, gerade das Umgekehrte zu ſchließen: in ihr liegt gerade der Grund der bezeichneten Illuſion, wodurch der Menſch ſein unendliches Weſen auf ein anderes, gar nicht exiſtirendes, außer ihm überträgt. Eben darum ſoll es mit dem „Unendlichen außer dem Menſchen" Nichts ſein, weil er es denken und fühlen muß, und weil ſein Denken und Fühlen doch auch unendliche ſind!

Was bedeutet nun aber dieſe „Unendlichkeit" des Denkens und Fühlens? Ohne Zweifel auch nach Feuerbach doch nur den unendlichen Gehalt derſelben, eben die ihnen immanente Idee des Abſoluten. Nur dadurch alſo, weil dieſe im Denken und Fühlen des Menſchen gegenwärtig iſt, nur weil er an ihr, entweder unmittelbar (oder unreflektirt,

im Religionsgefühle) oder ſelbſtbewußt und ausdrücklich (im ſpekulativen Denken) ſein eigenes Weſen negirt, es als das nicht Unendliche ſetzen muß; hat er ſelbſt Theil an der Unendlichkeit. Hiernach beſteht das Unendliche, Ewige am Menſchen darin eben, ſein Weſen als das, was es iſt, als endliches zu ſetzen, die Selbſtilluſion der Abſolutheit ſeines Weſens aufzuheben: — nach Feuerbach umgekehrt darin, die Illuſion ſeiner Endlichkeit vielmehr zu vernichten, ſein Weſen als unendliches, als die Gottheit, zu beſtätigen. Und wenn das unmittelbare Gefühl und Bewußtſein, wenn ebenſo alles ſpekulative Denken bisher das direkte Gegentheil davon behaupteten, ſo iſt es die Sache ſeiner Philoſophie, die Menſchheit über dieſen theoretiſchen und praktiſchen Grundirrthum aufzuklären: das Weſen des Menſchen ſelber iſt Gott; — eine Beſtimmung der Philoſophie, welche ebenſo unausſprechlich oberflächlich nach ihren Prämiſſen, als bisher unerhört iſt.

Hiermit iſt bis auf den Grund beleuchtet, wie es um das Princip der ganzen Anſicht ſteht: daß das Denken und Fühlen des Unendlichen eben darum nur dem Denken, dem Fühlen ſeiner eigenen Unendlichkeit, des Denk- und Gefühlsvermögens, gleich ſei. Das gerade Gegentheil iſt wahr: nicht iſt das menſchliche Denken, Fühlen an ſich unendlich, — was ohnehin immer eine ſchiefe oder unbeſtimmte Behauptung bliebe, — ſondern es trägt in ſich die nothwendige Beziehung auf „ein Unendliches außer oder über ihm", an welchem es ſeiner Endlichkeit bewußt wird. Dennoch beruht Feuerbachs ganze Religionstheorie auf der willkürlichen Umkehrung dieſes Satzes. Bekanntlich hat die Religion ihren Urſprung im Gefühle; die Deduktion ihres Begriffes verläuft daher aufs Leichteſte nun folgendergeſtalt. Der Gegenſtand des Gefühls iſt, laut obiger Grundprämiſſe, das ſich gegenſtändlich gewordene Gefühl, wie Gegenſtand der Vernunft, die ſich gegenſtändliche Vernunft iſt. Wird nun z. B. das Gefühl durch Muſik angeſprochen, ſo iſt dies ein Monolog des Gefühls, ebenſo wie, wenn die Vernunft philoſophirt,

dies ein Monolog der Vernunft ist. Da nun das Gefühl das Organ der Religion ist, so ergiebt sich daraus, daß Gott nichts Anderes sein kann, als „das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl". Das Gefühl projicirt seine Unendlichkeit aus sich heraus, als Gott; so entsteht Religion: aber mit Gott sich zu beschäftigen meinend, hat sie doch wahrhaft Nichts, als sich selbst; Religion ist nur der Monolog des unendlichen, freien Gefühles mit sich selber.

Dies ist auf's Vollständigste die psychologische Ableitung des Religionsgefühles, dies die ganze Stütze einer so zuversichtlich verkündeten Theorie, — über die wir kein Wort hinzusetzen! Denn in der That konnte Referent kaum seinen Augen trauen, als er den in der Kritik fremder Ansichten so scharfsichtigen Verfasser sich mit solchen Aermlichkeiten genugthun sah, deren Blöße aus ihrer Darstellung selber hervorblickt. Er mußte wiederholentlich die Belege prüfen, um sich zu überzeugen, ob er nicht mißverstanden oder zu wenig hineingelegt habe, um gewiß zu werden, daß nichts mehr oder Anderes in dem Funde enthalten sei, worauf man so Gewaltiges sich zu Gute thut. Aber selbst wenn wir das Princip ihm zugeben wollten, so würde doch die Leerheit und Ohnmacht desselben sich bei jeder nächsten Folgerung verrathen: ist Religion ebenso nur ein Monolog des Gefühles mit sich selbst, wie es im Gefühle stattfindet, „wenn dies durch Musik angesprochen wird": so ist das vom Verfasser gewählte Beispiel in der That das selbstwiderlegendste, welches er finden konnte. Es muß also, auch nach seinem Geständnisse, durch ein Aeußeres, Objektives, dem Gefühle erst die Erregung zu Theil werden, durch welche allein „sein Monolog mit sich selbst" möglich wird: und ohnehin, dächten wir, hat jede gründliche psychologische Theorie über das Gefühl auf einem solchen Objektiven, Erregenden für dasselbe zu bestehen. Ein leer unangeregtes Sichfühlen ist aber kein Gefühl, weder ein endliches, noch ein unendliches; es wäre nur ein inhalts- und fühlloser „Monolog" des abstrakten Ich mit sich selbst, — ein bloßes Phantasma!

Kann es nun mit dem Monologe des religiöſen Gefühls ſich anders verhalten? Soll es — und wie ſoll es im Stande ſein, ſo leer und ledig aus ſich ſelbſt die religiöſen Stimmungen hervorzubringen, deren ſpecifiſche Gewalt, deren tief eindringende Intenſität ohnehin die volle Aufmerkſamkeit der Pſychologie auf ſich ziehen müßte? Etwa darum, weil es in ihnen „das reine, unbeſchränkte, freie“ iſt? Aber eben deshalb, weil es hier nicht mehr mit ſinnlich unmittelbaren Objekten und Erregungen zu thun hat, muß das Objektive, welches auch im Religionsgefühle als Erregendes ſo gewiß vorhanden iſt, als überhaupt Gefühle ohne objektive Erregung ein Widerſpruch wären, — ein Unſinnliches, Ewiges und Unendliches ſein. Das religiöſe Gefühl trägt in ſich ſelbſt die Bewährung des Objektiven, durch das es erregt wird: — dies Objektive kann zugleich, ſelbſt pſychologiſch beurtheilt, um des durchaus Eigenthümlichen ſeiner Gefühlserregung willen, mit Nichts verglichen werden, was endlicher oder menſchlicher Weiſe auf das Gefühl einwirkt; und auch darum vermöchte es nicht „das unendliche Weſen des Menſchen“ zu ſein, deſſen Gefühl ſich erweislich ganz anders ausprägt. Iſt Feuerbach über dies Alles entgegengeſetzter Meinung — wohlan: ſo erweiſe er dieſe durch eine völlig umgeſtaltete Theorie vom Gefühle: er hat nicht nur die bisherige Logik und Religionsphiloſophie, ſondern ebenſo die Grundfeſten aller wiſſenſchaftlichen Pſychologie umzuſtürzen, — was wir abwarten wollen.

Und ferner: der „Monolog der Vernunft“, des Denkens, in ſich ſelbſt iſt das Philoſophiren; das Erzeugniß ihrer Unendlichkeit alſo, nach des Verfaſſers Meinung, ohne Zweifel die Wiſſenſchaft, die Philoſophie. Dieſe aber aus ſich heraus zu objektiviren, als ein Selbſtſtändiges und Unendliches ſich gegenüber zu ſtellen und etwa anzubeten, wird der Vernunft, dem Denken nicht einfallen; warum iſt doch das Gefühl allein ſo unglücklich, jenen religiöſen Monolog mit ſich ſelbſt für ein äußerlich ihm Zugeflüſtertes zu halten, und ſich auf einer ſo

ungeschickten Selbsttäuschung ertappen zu lassen, zumal da es an sich selbst keineswegs mit dieser seltsamen Doppelsichtigkeit behaftet ist, vielmehr bei sonst gesundem Geisteszustande der Fühlende sehr wohl das subjektiv Erregende vom Objektiven zu unterscheiden vermag? Ist also nach Feuerbach die Religion nichts Anderes, als eine universal gewordene Verrücktheit des Gefühls, ein „Traum" (S. 278.), fixe Idee desselben, sich da eine Realität einzubilden, wo Nichts ist; so ist er uns, um der Seltsamkeit und Allgemeinheit dieser Monomanie willen, durchaus eine triftigere Erklärung schuldig, warum sie dennoch so hartnäckig ist, daß sie sich aller Wahrscheinlichkeit nach selbst von seinen so derben Angriffen nicht wird verscheuchen lassen.

Dies übel gestützte und leicht gezimmerte theoretische Gerüst wird nun dennoch für tüchtig befunden, um den Hauptsatz des zweiten Abschnittes: „vom Wesen der Religion" (S. 17—36.), und so des ganzen Werkes, darauf zu gründen; der, wenn er wahr wäre, oder durch so schlecht bewährte Gründe erwiesen werden könnte, eine Umwälzung in allem Denken, Wollen und Bestreben der Menschen hervorbringen müßte, vor der die früheren geistigen Revolutionen insgesammt in Nichts verschwinden würden. So aber könnte man billig erstaunen, nicht minder über die Schwäche des Apparates, durch welchen diese umstürzenden Wirkungen hervorgebracht werden sollen, als über die Keckheit, mit welcher dies Resultat dennoch als ein schon vollbrachtes angekündigt wird.

Jener Hauptsatz und damit der fernere wesentliche Inhalt des Buches läßt sich nämlich in die kurzen Worte zusammenfassen: Religion, Bewußtsein des Menschen von Gott, ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst. Das Göttliche ist nichts Anderes, denn nur, was wir schon kennen lernten, jenes aus uns projicirte Unendliche, das Wesen des Menschen, von den individuellen Schranken befreit, die es in der einzelnen Existenz hat, und deshalb vorgestellt und verehrt, als ein von ihm Unterschiedenes, ohne daß der Mensch, in einer einzelnen

Religion befangen, deſſen gewahr wird. Erſt wenn er ſich von einer beſtimmten Religion losmacht und auf ſie zurückblickt, wird er inne, daß er wenigſtens in ihr nur ſein eigenes Weſen angebetet habe: die Religion freilich, in welche er unmittelbar eingekehrt iſt, nimmt er davon aus, und erſt die Philoſophie befreit ihn gründlich von der geſammten Täuſchung.

Dies wäre der alte Satz, daß der Menſch Gott nach ſeinem Bilde und nach ſeinem Herzen (Bedürfniſſe) geſtalte, deſſen große hiſtoriſche und pſychologiſche Wahrheit im Einzelnen nicht zu beſtreiten iſt. Indem ihn jedoch der Verfaſſer um eine Strecke weiter ausdehnt, wird er falſch, wird ihm dieſelbe Willkür aufgedrückt, die wir auch im Vorigen rügen mußten. Wo hätte nämlich die Menſchheit, von einer Stufe des religiöſen Bewußtſeins zu einer höhern ſteigend, entdeckt oder geurtheilt, daß ſie auf der vorigen unbewußt nur ihr eigenes Weſen angebetet habe? Und wie wäre auch nur möglich geweſen, etwa am Sternen- oder Thierdienſte, oder an der Anbetung der Naturkräfte dieſe nachträgliche Entdeckung zu machen, die, wie abgöttiſch auch immer, doch das Specifiſche der Religion nicht verläugnen, ein Uebermenſchliches im Angebeteten zu glauben, und ſo auch in dieſer Geſtalt weit über dem ekelhaften Anpreiſen der Selbſtvergötterung ſtehen? Oder hätte etwa das Chriſtenthum, dem auch der Verf. die Eigenſchaft nicht abſprechen kann, die geiſtigſte, vorgeſchrittenſte Religion zu ſein, es bis zu dieſer richtigen Einſicht gebracht, über ſeine beiden großen Vorgänger, das Judenthum und Heidenthum? Auch Paulus in dem bekannten Ausſpruche über das Heidenthum (Röm. I, 25) weiß dieſem nur vorzuwerfen, daß es mehr das Geſchöpf, als den Schöpfer, keineswegs aber das eigene menſchliche Weſen angebetet habe. Wo iſt alſo der hiſtoriſche, oder der pſychologiſche Beleg zu jener Behauptung?

Aber das Schlimmere iſt noch zurück. Hat es mit der Religion wirklich die Bewandniß, daß es in ihr nur das durch Selbſttäuſchung aus uns herausgeſetzte eigene Weſen iſt, welches wir anbeten; ſo wird um ſo unbegreiflicher, wie wir

überhaupt nur zur Idee eines Abſoluten gelangen und zugleich die Nöthigung haben, uns ſelbſt dieſem Abſoluten gegenüber zu verneinen, als das Nichtabſolute zu ſetzen? Die Unhaltbarkeit von des Verfaſſers pſychologiſcher Erklärung haben wir gezeigt; hier handelt es ſich von der metaphyſiſchen Begründung. Auch übergeht er dieſen Punkt keineswegs, nur wendet er ihn ſogleich in eine ſcharfe Polemik gegen diejenigen Theologen um, welche zwar die eigenſchaftlichen Beſtimmungen, die von Gott aufgeſtellt werden, für eine bloß ſubjektive Auffaſſungsweiſe deſſelben erklären, aber um ſo mehr auf der Realität des Weſens beſtehen, welchem dieſe Prädikate beigelegt werden. Hier zeigt es die Inkonſequenz, einerſeits eine Unerkennbarkeit Gottes, andrerſeits ſein bloßes Daſein zu behaupten, indem folgerichtig in der Verneinung ſämmtlicher Prädikate auch die Verneinung des Subjekts beſtehe. Dieſer Einwurf, — der übrigens jenen Theologen keineswegs zuerſt vom Verfaſſer gemacht worden iſt — mag allerdings für ihren Standpunkt eine Gefahr enthalten, und wir überlaſſen ihnen, wie ſie ſich darüber mit Feuerbach abzufinden gedenken; zwiſchen ihm und uns iſt von der metaphyſiſchen Bedeutung und Objektivität der Idee des Abſoluten überhaupt die Rede. Hier iſt ihm nun das Uebelſte begegnet, was ein Spekulativer ſich nachſagen laſſen kann: die Idee Gottes wird ihm zu einer Vorſtellung ganz nur empiriſchen Werthes, welche man, gleich andern zufällig entſtandenen Einbildungen, und ebenſo leicht durch ein Paar kräftige Verſicherungen wieder aus dem Bewußtſein verſcheuchen könne: — ganz unbegreiflich für einen Mann, der ſich früher zu Hegel bekannte, und der von dorther wenigſtens aus Erinnerung wiſſen müßte, was allenfalls geht und was nicht, und wo die ſpekulativen Barbarismen ſchlechterdings anfangen!

Dies nun zu widerlegen und die wahrhafte Apriorität, Vernunftallgemeinheit und Realität der Idee Gottes hier noch erweiſen zu wollen, wäre höchſt überflüſſig: wie der Verfaſſer mit ſeiner ſchon beleuchteten Theorie vom Gefühle die ganze

Pſychologie auf allen Stadien ihrer Entwicklung gegen ſich hat, ſo zeugt die Spekulation von Platon und Ariſtoteles bis auf Kant und Hegel — auch Kant iſt hier ausdrücklich gegen ihn zu nennen — mit Einem Munde wider denſelben; ja nur dadurch exiſtirt Spekulation, im Unterſchiede von Empirismus, daß ſie erkennt und beweiſt, wie die Idee des Abſoluten, da ſie ſchlechthin nicht aus dem Gegebenen, Empiriſchen herrühren kann, eine urſprüngliche, grundnothwendige, mithin nicht eine bloße Selbſtilluſion ſei. Es iſt fürwahr auch dagegen gethan, daß ſich unſer Selbſtbewußtſein in ſeinem Erkennen oder in ſeinem Selbſtgefühle oder im Wollen als Abſolutes ſetze, ohne in Selbſtwiderſpruch zu gerathen und ſich gerade aufzuheben. Der Proceß der Selbſterkenntniß, des Rückgehens in ſein „Weſen" zeigt dem Menſchen nach dem übereinſtimmenden Reſultate aller Philoſophie das direkte Gegentheil deſſen, was der Verfaſſer behauptet: er muß ſein „Weſen" gerade als nicht abſolutes begreifen, einem andern, dem wahren Abſoluten gegenüber, welches ihm damit ſo gewiß wird, wie er und ſeine Nichtabſolutheit es ſich ſelber iſt.

Doch die Größe und Gewaltſamkeit dieſer wiſſenſchaftlichen Paradoxieen legt uns gewiſſer Maaßen die Verpflichtung auf, ſie aus ſich ſelber zu erklären, den ſubjektiven Schein wenigſtens begreiflich zu machen, welche dem Urheber ihre Unhaltbarkeit verdecken konnte. Dieſer Schein erklärt ſich auch vollkommen, wenn wir auf den Urſprung ſeiner Anſicht zurückgehen, und darin läge auch für den Verfaſſer ein Mittel, von dem verzweifelten Extreme, in welches ihn ſein Zorneifer gegen den Theismus hineingebannt hat, ſich wieder frei zu machen und in den Verband mit der Spekulation zurückzukehren. Es iſt der einzige Weg wiſſenſchaftlicher Wiederherſtellung für ihn.

Es bedarf nämlich kaum der Erinnerung, daß die naturaliſtiſche Geſtalt des Pantheismus, auf welche Feuerbach von Hegel aus zurückgefallen iſt, auch die Grundprämiſſe jener extremen Folgerungen, ja ihre Entſchuldigung enthält. Die Natur iſt ihm Alles, iſt ihm ſubſtantielle Vernunft, der Geiſt

in ſeinem Anſichſein, welcher ſich im Menſchen nur im Bewußtſein ergreift. So ſind Geiſt und Natur identiſch, und die Wahrheit des Geiſtes kann nur darin beſtehen, mit der Natur eben übereinzuſtimmen: die Wahrheit dieſer Identität iſt die Identität der Natur mit ſich ſelber; — Alles wird Naturlehre (vgl. S. 314.).

Die Natur iſt ihm daher auch Princip der rechten Ethik und Religion: für beide giebt es nichts Höheres, Wahreres, als der Stimme der Natur zu folgen, und die ächte Philoſophie hat den Menſchen auf dieſen Pfad zurückzuführen: dies iſt der Anfang zu einem neuen Leben der Menſchheit, zu ihrer Wiedergeburt, wodurch ſie, die Anforderungen eines leeren Jenſeits aufgebend, ihr Diesſeits zum Himmel, die Gegenwart zum allgenügenden Daſein erheben ſoll. Der Glaube an das Jenſeits in jeder ſeiner beiden Geſtalten, was eben die falſche Religion iſt, muß daher ausgerottet werden: denn ſie beruht auf der doppelten Täuſchung, daß das Abſolute mehr, als Natur, und das menſchliche Weſen ein höheres, als das der Natur ſei. Sie iſt daher der Traum, in dem unſere eigenen Vorſtellungen als Weſen außer uns erſcheinen (S. 278.). Aber ſie iſt kein unſchädlicher Traum, dem man, wie einer unſchuldigen Täuſchung, die Menſchen überlaſſen könnte, ſondern der verderblichſte, den es giebt, weil er uns mit dem ſupranaturaliſtiſchen Dünkel und Lügengeiſte erfüllt und gleich einem Vampyr unſere beſten, auf das Diesſeitige zu richtenden Kräfte wegſaugt (S. 371. 372.). An ihre Stelle hat die wahre Religion zu treten, die, wie die wahre Wiſſenſchaft nur Naturlehre ſein kann, auch die Natur zu ihrer Grundlage und leitenden Stimme macht. Deshalb iſt das höchſte Weſen, welches der Menſch glauben, fühlen und denken kann, das Weſen des Menſchen ſelbſt, — denn er iſt das höchſte Erzeugniß der Natur, das Selbſtbewußtſein derſelben oder Gottes von ſich ſelbſt: — Theologie iſt nur Anthropologie; — die wahre theoretiſche Aufgabe des Menſchen daher, ſich ſelbſt zu erkennen; denn in ſich hat er alle Wahrheit,

das Geheimniß und den Schlüſſel aller Dinge: — die wahre praktiſche, worin eben die wahre Religion beſteht, iſt es, ſich natürlich-menſchlich zu vervollkommnen. Das Höchſte aber iſt die Liebe, die unbedingte und ungetheilte Liebe des Menſchen zum Menſchen: ſie iſt die Einheit von Ich und Du. Liebe aber mit Verſtand, und Verſtand mit Liebe iſt Geiſt (S. 79.). Höheres aber, als Geiſt zu ſein in dieſem Sinne, kann dem Menſchen nicht beſchieden werden; Religion iſt Liebe zur Menſchheit, von klarer Verſtandeseinſicht durchdrungen, Arbeit im Dienſte der Idee; Begeiſterung für dieſelbe und Aufopfern aller individuellen Intereſſen für die Verwirklichung derſelben: — eine Seite, welche beſonders Feuerbach's journaliſtiſche Nachfolger in's Licht geſtellt haben.

Hiermit iſt, wie vorher ſchon für die Spekulation, ſo auch für das religiöſe Gefühl, jeder Dualismus verſchwunden: der Menſch, die Menſchheit, iſt der ſich in's Selbſtbewußtſein ſetzende, und ſo in ihr ſich verwirklichende Gott. Welchem du daher, nach der falſchen Religion, als einem dir Aeußerlichen, dich unterwerfen ſollteſt, zu dem du etwa, als zu deinem Gotte, beteſt, das biſt du ſelbſt, der Genius deines Lebens, die in dir ſich verwirklichende concrete Idee. Jenes Jenſeitige, das du theils als freiwirkenden, menſchenähnlichen Geiſt über den Wolken verehrteſt, theils als Naturſubſtanz, Seele des All, Weltgeiſt, dir gegenüber, dich in ihm befaßt, wähnteſt: haſt du in dich ſelbſt hineinzuverſetzen: der geiſtige Grund deines eigenen Lebens, die Idee, wie ſie ſich in dir verwirklicht, wie ſie ſich unbedingt verwirklichen ſoll, iſt dein Gott; denn ſie iſt, was dir allein Exiſtenz, Werth und Bedeutung giebt. Jene ſpekulative Idee eines Abſoluten, könnte daher Feuerbach ſagen, iſt eben das πρῶτον ψεῦδος, das Grundgebrechen, von dem man die Menſchheit heilen muß, welche in ihr nur das Weſen der Natur und ihr eigenes hypoſtaſirend über ſich hinaus- und ſich gegenüberſtellt. Recht gut in der Behauptung; aber jener leidige Zirkel in dem Erweiſe iſt damit immer noch nicht hinweggeſchafft!

Dies ist der vollständige Umriß der Feuerbachschen Religionslehre und Philosophie nach ihrer Stärke und Schwäche, zugleich befreit von den mancherlei kleinen Widersprüchen und von den zahllosen Wiederholungen, in welche der polemische Eifer seine Darstellung in dem angezeigten Werke hat gerathen lassen. Man hat sehr Unrecht, wenn man die ihr zu Grunde liegende Gesinnung der Unmoralität beschuldigt, — der Irreligiosität muß man es, d. h. der Aufhebung des specifischen Begriffs und Bewußtseins der Religion: — sie hat zwar keinen Cultus mehr, aber doch ein über die persönlichen Interessen hinausgehendes, die Person einem Höhern, dem höhern Selbst, opferndes Bewußtsein; sie kann ihr Opfer, ja ihr Märtyrerthum haben, indem die unbedingte Verfolgung der Idee oft genug die Aufopferung aller persönlichen Interessen zur Pflicht macht.

Endlich ist nicht zu läugnen, daß diese Theorie, obgleich auf einer höchst unzulänglichen spekulativen Weltansicht gegründet, oder vielleicht eben deßhalb — nur die Konsequenz von dem ausspricht, was ein guter Theil der Weltwirkenden, und nicht selten gerade der unbedingtesten und tüchtigsten, praktisch übt, ohne sich des Princips davon klar bewußt zu sein. Ihnen ist eben ihre ganze Religion und Idealität das unverdrossen pflichtmäßige Handeln im Dienste ihres Berufes; ihre einzige Begeisterung, darin „den allgemeinen Fortschritt" zu befördern und in diesem Sinne die „Apotheose" der Menschheit vollenden zu helfen. So ist, was jene Philosophie als neues Theorem verkündet, praktisch bei diesen schon längst vorhanden, und diese wären bisher somit die einzig ächten Philosophen gewesen. Jedoch werden sie sich dabei weder auf bestimmte Weise klar über die theoretischen Prämissen, welche ihrem praktischen Verhalten über religiöse Angelegenheiten zu Grunde liegen, noch kommen sie nach der entgegengesetzten Seite hin bei sich zur Entscheidung, ob dies allein ihrem tiefsten Geistesbedürfnisse genüge, ob ihnen hiermit jedes Räthsel ihres Innern gelöst, jede Erscheinung der natürlichen, wie der geistigen Welt vollge-

nügend erklärt sei, ob endlich nicht die furchtbarste Verödung ihr Inneres ergreifen müßte, wenn sie auf diesem Wege principiell mit sich einig werden wollten? Sie leben, wie so Viele auch von denen, die sich Religiöse nennen, in jenem unentschiedenen Dahingestelltseinlassen, das es mit sich selbst weder zur theoretischen Krisis, noch zur entscheidenden Lebensprobe bringen kann.

Da ist nun jene einfache, unerbittlich klare Offenheit in jedem Sinne förderlich, welche ohne alle Beschönigung das letzte Ergebniß dessen ausspricht, was wir im praktischen Bewußtsein schon lange bei Vielen gesehen haben: der wahre Gott sei der geistige Beruf und seine Pflicht, die einzige Religion die treue Hingebung an die allgemeinen Interessen des Staats und der Menschheit, oder mit vornehmerem Anklange, „die Gewissenhaftigkeit gegen die Idee": die höchste Verwirklichung derselben, die wahre Kirche, sei die Staatsgemeinschaft, die politische Freiheit das wahre Ziel derselben und das jüngste Gericht, wie zugleich die Verwirklichung der neuen Zeit und Gegenwart des Himmelreiches. Nach dieser Seite hin haben die angeführten journalistischen Artikel das Glaubensbekenntniß der neuen Religion vervollständigt.

Wir haben hiermit den kürzesten Ausdruck für diese halbverworren in vielen Köpfen gährenden Vorstellungen erhalten; und wozu sich fortan auch Jeder bekennen möge, ob zum Cultus des Staates, als des absoluten Zweckes, oder zu dem einer universalen Kirche, als dem Ziele des Staates selbst, — es ist ihm gleicher Weise unmöglich gemacht, über die Anfangsprincipien, wie über deren letztes Ziel, theoretisch schwankend oder praktisch unklar zu bleiben. Der Mittelpunkt dieser Weltansicht muß daher getroffen, oder sie muß mit dem Gefolge aller ihrer praktischen Konsequenzen angenommen werden. Auch über letztere bis ins Einzelne hinein läßt sie uns keineswegs in Zweifel. Erst diese Religion der Sittlichkeit, sagt sie (Deutsche Jahrbb. Decemb. 1841. No. 153. ff.), erst die volle und rücksichtslose Hingabe des Einzelnen an die Freiheit und an die

Gestaltung der Idee, wird die Reformation der Menschheit und ihre wahre Erlösung vollenden. — Hiermit ist dann aber auch die alte dualistische Religion, das Christenthum, völlig abgethan, und jeder Versuch, dasselbe zu restauriren, muß nothwendig mislingen und an ihre Stelle die neue Religion des Diesseits treten, deren Gott gleichfalls der Geist, aber nicht als transmundaner, sondern die ewig gegenwärtige, als das natürliche und geistige Universum ausgelegte Idee ist. — „Dies Evangelium ist aber zugleich Inhalt der Philosophie, und Ergebniß ihrer absoluten Wahrheit, in welcher die alte Religion widerlegt, ihre falschen Illusionen zerstört werden. In Wahrheit handelt es sich also gar nicht mehr, wie Hegel diesen Gegensatz stehen ließ, von Philosophie und Christenthum, so daß diese nur in Form der Vorstellung enthalten soll, was jene in gereinigtem und vermitteltem Bewußtsein besitzt, sondern davon, daß jene Vorstellung, als absolut falsch und unter keinem Gesichtspunkte haltbar, ganz aufzuheben und an ihre Stelle das philosophische Bewußtsein zu setzen ist: — es handelt sich um die Wahl zwischen Philosophie oder Christenthum, — oder allgemeiner zwischen Freiheit und Restauration".

Hiermit ist Hegels Philosophie in ihrem ersten unmittelbarsten Hervortreten ebenso überschritten, als in ihre Wahrheit gesetzt und zur Praxis gebracht. „Wenn jetzt die Autonomie des Geistes wirklich absolut genommen und die metaphysische Freiheit als die weltbildende Macht wird: so ist dieser Unterschied so positiv und so groß, daß es keine andere Möglichkeit giebt, die Welt vom Untergange in geistige Fäulniß und praktische Knechtschaft zu retten, als die Erhebung des neuen Princips in das allerentschiedenste und klarste Selbstbewußtsein unserer Mitwelt. Hegel und die Auslegung des Fichteschen Princips, des Ich, zur Dialektik des endlichen und absoluten Geistes und deren Einheit im (individuellen) Selbstbewußtsein" ist dies Princip. „Hegel steht mit dieser Auslegung des absoluten Geheimnisses" (! — des Geheimnisses, daß überall ein Weltgeheimniß nicht da sei, mit der Auslegung

der abſoluten Plattheit!) „zu ſeiner Zeit noch iſolirt da — ſeine Schüler verſtehen ihn nicht", — (das ſind gerade die tiefern und ächten, die ihn nicht ſo verſtehen wollen) — „und er ſelbſt wagt es noch nicht, ſich ganz zu verſtehen, und die ungeheuere Differenz des neuen Princips in allen Colliſionen anzuerkennen, d. h. praktiſch das zu ſein, was er theoretiſch ſchon iſt" (a. a. O. S. 619. 620.).

Hierbei iſt kürzlich noch ein hiſtoriſch kritiſcher Umſtand zu berückſichtigen. Schon vor mehr als 11 Jahren, noch bei Hegels Lebzeiten, hatte ſich uns aus dem Studium ſeines Syſtems, ſeiner Rechtsphiloſophie insbeſondere, das ganz ähnliche Reſultat ergeben*): „da der Organismus des Staates die höchſte reelle Geſtaltung der abſoluten Vernunft, ſo wie die Philoſophie die höchſte ideale iſt; ſo ſind auch die Staats- und Bürgerpflichten der wahre Ausdruck menſchlicher Religion und Sittlichkeit, und unbeſcholten und in tadelloſer Geſetzlichkeit dahinzuleben, die vernunftgemäße Vollendung des Daſeins". Schon damals wurde der Accent in jener Philoſophie darauf gelegt, in der Wirklichkeit, ſo wie ſie iſt und gegenwärtig iſt, ohne Rückhalt den gegenwärtigen Gott zu ſehen. In der beſtimmten Anwendung oder Anſchmiegung an gegebene Verhältniſſe jedoch, welche der Satz damals mannigfaltig erfuhr, mußten wir dies einen politiſchen Quietismus nennen von ebenſo unphiloſophiſcher, als praktiſch anſtößiger Beſchaffenheit.

Aber dieſe zufällige Beimiſchung iſt von den Weiterſtrebenden jetzt hinweggethan: ob mit beſſerem Erfolge für die

*) „Ueber Gegenſatz, Wendepunkt und Ziel" ꝛc. I. S. 76, wo ſich auch die oben gezogenen Folgerungen über das wahre Verhältniß der Hegelſchen Principien zur Religion u. ſ. w. ſchon auf das Beſtimmteſte ausgeſprochen finden. Aber indem, was dort nur als entfernte Konſequenz aus jenen Principien gezeigt wurde, jetzt als der ächte, praktiſch einzuführende Sinn der Hegelſchen Lehre bezeichnet wird, arbeiten ſich jene Principien eben in's Nichtige, Haltungsloſe heraus, und widerlegen ſo thatſächlich ſich ſelbſt.

Wahrheit des Princips, wird sich zeigen. Sie haben, was unmittelbar wenigstens das Konsequentere war, den Begriff des Progresses auch über die gegenwärtige Gegenwart hinaus mit in das Absolute aufgenommen. Die unendliche Negativität ist auch hier anzuerkennen, d. h. die Negation jedes Bestehenden, wenn es nach seinem relativen Werthe einige Zeit lang gegolten hat. Die Revolution ist selbst nothwendiger dialektischer Moment des geistig weltgeschichtlichen Processes; — wäre dies noch nicht ausgesprochen worden von den Vertretern dieses Progresses, so könnten wir dies in ihrem Namen zuversichtlich thun. Ja es ist sogar bezeichnend und charakteristisch für dieselben, weil nach dieser Ansicht Gott selber das Subjekt ist, welches sich durch jenen revolutionären Proceß hindurchpotenzirt: er hat daher unwidersprechlich das absolute Recht auch in der Revolution; denn er ist ohnehin die höchste Instanz. Das Recht ist wieder bei ihnen, wie bei Spinosa, die Macht des weltgeschichtlichen Erfolges geworden, und es kehrt auf grellere und gewaltsamere Weise der von ihnen verworfene Satz zurück: daß, was wirklich oder gegenwärtig, auch vernünftig sei, nur mit dem Unterschiede, daß hier das Vernünftige das immer nur Werdende, ruhelos sich Verwandelnde ist. Diese Zeitlichkeit, dies leere Vorwärts, welchem selbst der rechte Mensch entfliehen möchte, wird hier sogar dem Gotte als seine einzige und ewige Existenz aufgedrängt.

Das ist nämlich das Unspekulative, zugleich das Hohle und Vernunftempörende dieser Lehre, daß der Progreß in die schlechte Unendlichkeit, den wir seit Hegel im Endlichen losgeworden sind, nun ohne Scheu in Gott verlegt wird. Er wandelt sich — und darum ist er Geist, Lebendigkeit, Idee, und anders wäre er es nicht, — mit nie ablassender Negation von einer Gestalt zur andern; keine hat absoluten Werth und Wahrheit, weil der Moment der Negativität, das Revolutionäre, immer doch auch in ihr liegt. Diese Weltansicht erkennt überhaupt kein höchstes Ziel, hat keinen Ruhepunkt, keine Ewigkeit, weder für Gott, noch für die Menschheit, weil sie den ungeheuern Verstoß begeht, und aus wirklicher Unkunde des

Spekulativen ſich gar nicht die Möglichkeit beigehen läßt, daß es ſich anders verhalten könne, dieſe negativ unendliche Verendlichung ſelbſt für die abſolute Form des Daſeins, und für die wahre Wirklichkeit Gottes zu halten. Daher löſt ſie ſich auch in ihrer äußerlichen Konſequenz von Hinten her wieder auf. Iſt nämlich jeder Zuſtand Gottes in der Menſchheit, als mit dem Momente der Negativität behaftet, nur von relativer Bedeutung, zugleich aber doch *abſolut* als Ausdruck der Selbſtverwirklichung Gottes; ſo wäre er relativ und abſolut zugleich: die Abſolutheit beſtände aus einem Aggregate unendlich wechſelnder Relativzuſtände, die ewige Ruhe der göttlichen Vollendung in einem endloſen Werden deſſelben, — Alles Vorſtellungen, durch die wir uns in die roheſten Anfänge einer ungebildeten Metaphyſik zurückverſetzt ſehen.

Aber auch in der allernächſten Anwendung auf die hier vorliegenden Fragen kommt die Oberflächlichkeit dieſer Theorie auf das Abſtoßendſte zum Vorſchein. Jene Männer ſprechen von geiſtigem Fortſchritt, Perfektibilität in Staat, Kirche und Politik, und dieſe Redensart oder auch dieſer gute Wille iſt es, der ſie allein noch mit den geiſtigen Intereſſen, mit Kultur und Humanität im Zuſammenhang erhält. Iſt aber *jeder* weltgeſchichtliche Zuſtand mit der Selbſtnegation behaftet, hat die Weltgeſchichte immer nur ein *nächſtes* Ziel ihres Werdens, gar kein *letztes* oder *abſolutes*: ſo iſt auch der Progreß und die Perfektibilität, zu denen jene Lehre uns auffordert, völlig illuſoriſch, widerſprechend, in Wahrheit gar nicht vorhanden. Wenn kein Schritt der Vervollkommnung der letzte, ſondern jeder gleich weit iſt von dem gar nicht vorhandenen Ziele, — und *ſo* müſſen jene lehren, weil ſie, dieſen Progreß in's Abſolute hineinverſetzend, *dieſem* doch in keinem endlich Erreichten einen Stillſtand geben können: — ſo hebt ſich der Begriff der Perfektibilität wieder auf, die ohne ein abſolutes *Perfektum* Thorheit iſt. Iſt man daher klug und konſequent, ſo bleibt man ſtatt der überflüſſigen Anſtrengung, die doch nur leere Bewegung zu vermehren, lieber da, wo man gerade ſteht: der

Quietismus ist auch hier durch die Hinterthüre wieder eingeführt, und man müßte jene Begeisterung, will man sie gleich uns für aufrichtig halten, als gutmüthige, aber höchst unklare Schwärmerei einiger in ihren eigenen Principien sehr wenig bewanderter „Schwachköpfe", „Philister in Folio", bezeichnen. Lasse man sie daher nur einige Zeit gewähren; es werden schon Andere über sie kommen, und sie zurechtweisen, wie sie jetzt den alten Hegel in die Schule nehmen, und die wahren Konsequenzen aus ihrer Lehre ziehen.

Zeigt sich hieraus nun die gänzliche Unhaltbarkeit dieser Religions- und Staatslehre, ja das Vergebliche des Versuchs, mit so übelberathenen Vorstellungen praktisch die Welt umgestalten, ihre „Reformation" vollenden, spekulativ die fortgeschrittene, jener Widersprüche, wie doch auch ihrer Lösung in höhern Principien, völlig bewußte Wissenschaft umstoßen zu wollen: so schiene dies auch auf Hegel zurückzufallen, und ihn, als den Vater dieser kurzlebigen Misgeburten, die doppelte Schuld zu treffen. Dennoch müssen wir Hegel von dieser Verschuldung freisprechen; sein System, wie es unmittelbar vorliegt, hat jene Sätze keinesweges bestimmt aufgestellt, indeß ebenso wenig mit Entschiedenheit über sie hinausgeführt; es bezeichnet eben das Unentschiedene, Doppeldeutige seines Standpunkts, nach beiden Seiten hin sich wenden zu können; und diese Beschaffenheit desselben hat unser früheres Urtheil motivirt, dem man allmählich von den entgegengesetzten Seiten her beitreten zu wollen scheint, daß das System, so wie es von seinem Urheber hinterlassen worden, keinen Abschluß hat.

Dennoch hat Hegel — was das ungleich Wichtigere ist, — den Begriff wieder in die Mitte gestellt, dessen durchgeführte Dialektik die eigene jeweilige Gestalt seines Systems und die hier hervorgezogenen Konsequenzen desselben überwindet: den Begriff des Weltzweckes, der immanenten Teleologie. Dieser ist es, welcher nicht nur über die Hegelsche Philosophie in die entgegengesetzte Richtung hinausführt, als die hier vorgeschlagene ist, die sich vielmehr als der derbste Rückschritt

derſelben erwieſen hat, ſondern die auch den Kern des Widerſpruches, die Antinomie löſt, welche jener Anſicht zu Grunde liegt, und von deren Exiſtenz die Jünger der neuen Lehre nicht einmal eine Ahnung hatten, ſonſt würden ſie nicht ſo kurzſichtig in das Eine Glied derſelben, in den ſchlechten Progreß in's Unendliche, ſich verwickelt haben. Deßhalb ſei es geſtattet, einige allgemeine Reflexionen darüber hier einzuſchalten.

Der Begriff des Univerſums, welchem der Zweck immanent iſt, läßt weder die Vorſtellung eines unendlichen Fortſchreitens von Zwecken zu (das Eine Glied jener Antinomie), — d. h. ohne abſoluten Zweck, definitiven Abſchluß, iſt keine wahre Welteinheit, überhaupt kein Univerſum denkbar: — noch kann dieſer wahrhaft höchſte Zweck (das andere Glied dieſer Antinomie) ein bloß endlicher ſein, in einer einzelnen Welterſcheinung oder Thatſache auf endlich zeitliche Weiſe ſich erreichen und abſchließen; damit würde das Univerſum ſelbſt zum endlichen herabgeſetzt. Das Weltziel daher muß einerſeits erreicht werden, nicht bloß in ſeinen Zwiſchenmomenten, ſondern auch in ſeinem wahrhaft letzten; und doch müßte andrerſeits dieſe Erreichung gerade das Unendliche, über jede Endlichkeit Hinausliegende enthalten, oder Aufhebung des Endlichen ſein in dem hergebrachten doppelten Sinne jenes Wortes. Der Zeitfortſchritt muß darin beſtehen, ſich ſelbſt, als den bloß wechſelnden, aufzuheben, die Zeitlichkeit allmählich in die Ewigkeit aufzulöſen, oder die Elemente der Ewigkeit aus ihr zu befreien und wiederherzuſtellen.

Jenes geſuchte abſolute Perfektum daher, ohne welches jeder Gedanke einer Perfektibilität ein leerer oder widerſprechender ſein würde, kann nur in einem Verhältniſſe gefunden werden, in welchem alle quantitativen Steigerungen bedeutungslos werden: wir haben anderswo gezeigt, daß dies allein in der Sphäre des Geiſtes möglich iſt. Nur die Abſolutheit, Vollendung deſſelben, und deren Bewußtſein, die Seligkeit, iſt es, was dem Begriffe nach jene Antinomie zu löſen vermag, was ebenſo über die ſchlechte Endlichkeit des bloßen Wechſels

oder des leeren Kreislaufes, — die Eine Auffassung der Weltgeschichte, — wie über die gute Endlichkeit der immer fortschreitenden, aber ebenso begrifflosen Perfektibilität, — die andere Auffassung derselben, — hinausliegt.

Es muß daher (dies ist im metaphysischen Begriffe des Universums gefordert) in der Reihe der Weltdinge ein endliches Wesen geben, welches dennoch im Laufe seiner Entwicklung aufhören kann, endlich zu sein, sich zur Vollendung (Absolutheit) erheben, diese in der Einheit mit Gott erreichen kann. Nur in der Thatsache daher eines Geistergeschlechts, als eines ewigen, über das zeitliche Vergehen hinausschreitenden, nur im Menschen und seiner persönlichen Fortdauer, concreten Verewigung und Seligkeit, wird der Widerspruch jener Antinomie wirklich gelöst*). Dies ist der absolute Schluß des Universums, dies zugleich das Complement jenes Begriffes, und die wahrhafte Ruhe, das auch im Gefühle befriedigende Ziel alles Strebens des Menschen, der erst hier das Räthsel seines Innern, jenes unablässige Suchen einer Vollendung, sich gedeutet sieht.

Aber ebenso, wie sich die Antinomie zwischen Endlichkeit und äußerlich unendlichem Fortschritte in einem dritten, beide vermittelnden Begriffe auflöst, und der Zeitwechsel, welcher nach der Lehre, die wir hier der Kritik unterwerfen mußten, sogar die Grundform der göttlichen Ewigkeit sein soll, selbst für die Kreatur vielmehr eine lediglich vorübergehende Bedeutung hat, an sich Schein und Lüge ist: so ist gleichfalls die Antinomie von der weltdiesseitigen oder weltjenseitigen Gottheit, an welcher jene Lehre sich abkämpft und auch hier im Gegensatze stecken bleibt, eine ganz nur unwahre und zu verwerfende; und wie der eigentlich christliche Gott weder der bloß jenseitige, noch bloß diesseitige ist, so ist es von jenen ein kläglicher Misverstand

*) Die dialektische Behandlung des hier bloß Angeführten findet sich in der „Zeitschrift für Philos. u. spek. Theologie" Bd. V. S. 201—204.

der Philoſophie in ihrer gegenwärtigen Ausbildung, jetzt noch irgend die Eine Hälfte der Antinomie ohne die andere für ſpekulativ berechtigt oder gültig zu halten. Auch hier endlich zeigt ſich dieſe Lehre als zurückgeblieben hinter der Zeit, welche ſie philoſophiſch zu reformiren gedenkt. (Vgl. Zeitſchrift Bd. VIII. S. 214.)

Damit wird jedoch auch das Diesſeits, welches ſie allein anerkennt, zu andern und dauerndern Ehren kommen, die es nur im Lichte und in der Einheit mit dem wahrhaft anerkannten Jenſeits erhalten kann, als die Illuſtrationen es ſind, mit denen es dieſe Philoſophie ausſtattet, ſogar wider ſeinen eignen Willen und unter Proteſtation von ſeiner Seite. Denn weiſt nicht der Staat ſelbſt Euer Anerbieten, ihn zum abſoluten zu erheben, mit Abſcheu zurück, und hat er, ſeitdem er nur überhaupt ſich als chriſtlichen, d. h. als eigentlich geiſtigen, begriffen hat, je ſich als Letztes und Höchſtes, oder nur als Vorſtufe zur Verwirklichung eines höhern Zuſtandes, den auch die Kirche zu realiſiren beſtimmt iſt, begreifen können oder wollen? Und hat Euch ſelbſt nicht ſchon manchmal, trotz Eurer philoſophiſchen Vernüchterung, das Gefühl übermannt, daß all die diesſeitigen Intereſſen, deren Ausſchließlichkeit und Inſichvollendung Ihr verkündet, dennoch ohne Halt, Kern und Grund ſind, ohne ihre Beziehung auf ein in ihnen ſich vorbereitendes Jenſeits? Aber auch das Chriſtenthum müßt Ihr zur entſtellten Karrikatur herabſetzen, um mit Eurer Polemik gegen daſſelbe gerecht zu werden. Ihr macht es zu einer dürftigen, in's Jenſeitige hinſchmachtenden, das Wirkliche und Gegenwärtige aushöhlenden Gefühlſeligkeit: es geht aber als Lehre und Anſtalt lediglich aus auf die Wiederherſtellung aller menſchlichen Zuſtände des Diesſeits, und ihm am Wenigſten iſt der Gegenſatz des Diesſeits und Jenſeits ein abſoluter, indem es gerade die eigenſte, das Diesſeits verklärende Lehre deſſelben iſt, daß dem Menſchen auch ſchon in ihm ſein Himmel, ſeine Gottſeligkeit, beginnen könne. Doch dürfen wir über dieſe Seite des Feuerbachſchen Buches auf Julius Müllers treffliche

Beleuchtung desſelben verweiſen*), welcher ſich, da Feuerbach gefliſſentlich nur den Theologen in ihm ſehen will, auch philoſophiſch ihm völlig gewachſen zeigt.

Darum darf auch die Philoſophie abermals ein zuverſichtliches Zeugniß für die Tiefe des Chriſtenthums ablegen; denn ſie zeugt dadurch für die Gründlichkeit und gegen das Vorurtheil. Es iſt eine der hartnäckigſten Skepſis Stich haltende Betrachtung, daß diejenige Religion, welche bekundet, das Weſen des Menſchen und ſeine Geſchichte ſo tiefgreifend zu verſtehen, um jeder bisherigen Philoſophie darin vorausgeweſen zu ſein, auch allein nur des Erkenntnißprincipes mächtig ſein könne, aus welchem eine gründliche Welterklärung hervorgeht: ſie iſt das ächte Princip der Spekulation, ſie ſtammt aus der Mitte der Wahrheit, oder nirgends giebt es mehr Wahrheit, als index sui et falsi.

Indem nun dieſe Anerkenntniß in den beſſern, d. h. gründlichern, Geiſtern ſich immer mehr befeſtigt, indem für eine Weltanſicht, die jenes Princip aus dem Glauben in die freie Erkenntniß ſetzt, die wiſſenſchaftliche Ausbildung ſchon begonnen hat: könnten wir in der That noch beſorgen, zu ſolchen Unzulänglichkeiten, wie wir ſie beleuchtet haben, und wie ſie ohnedies bei jedem nächſten Schritte von ſelbſt ſich bloßgeben, die deutſche Spekulation eingeſchränkt zu ſehen? Oder indem wir dies aufdecken, ſollten wir den Theaterlärm fürchten, den ihre Stimmführer auch gegen uns erheben werden? Schon dadurch ſind ſie entwaffnet in ihrer terroriſtiſchen Aufſpreizung, daß man ihnen zeigt, wie ſie ſpekulativer Seits nichts Gründliches und Nachhaltiges für ihre Lehren vorzubringen wiſſen, deren praktiſche Folgen wohl klar genug vorliegen. Es bedarf hier nicht mehr wiſſenſchaftlicher Widerlegung, ſondern nur der Enttäuſchung ihrer ſelbſt und derer, die ihre geiſtige Leitung ihnen anvertrauen möchten. Deßhalb ſei es erlaubt, noch an ein Paar Nebenzügen die Charakteriſtik der vorliegenden Denkweiſe zu vollenden.

*) Theolog. Studien und Kritiken 1842. Erſtes Heft. S. 171. ff. S. 229. f. u. ſ. w.

Da drängt sich zunächst die Bemerkung auf über die Rohheit des wiedererneuerten Princips, auf welches Feuerbach noch einmal Religion und Sittlichkeit grünen will: der Stimme der Natur zu folgen. Auch hier könnte es scheinen, als wolle er aller durch Hegel gewonnenen gemeinsamen Bildung ausdrücklich absagen. In der That ist nämlich die Mahnung, im Religiösen und Sittlichen zur „Natur" zurückzukehren, ganz gleich der von Hegel nachdrücklichst perhorrescirten Weise, das Sittliche nur im Herzen, in der Form des Gefühls oder der Empfindung besitzen zu wollen, und möge Feuerbach den Verweis, den sein Beginnen verdient, trotz des Tadels, den er selber (S. 312.) um dieser Naturverachtung willen gegen Hegel ausschüttet, mit den Worten dieses Philosophen entgegennehmen, die jetzo ihm gelten.

„Es ist freilich richtig, zu sagen, daß vor Allem das Herz gut sein müsse. Daß aber die Empfindung und das Herz nicht die Form sei, durch die Etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht u. s. w. gerechtfertigt sei, und die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur Nichts Sagendes oder vielmehr Schlechtes Sagendes sei, sollte für sich nicht nöthig sein, erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben, als die, daß es gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige u. s. f. Empfindungen und Gefühle" (Stimmen der Natur) „giebt". — — „In solchen Zeiten, wo das Herz und die Empfindung" (obige Stimme der Natur) „zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird: wird es nöthig, an jene triviale Erfahrung zu erinnern; ebenso sehr als es heutigestags nöthig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden" (eben jene Naturstimmen) „mit diesem gemein hat" *).

*) Hegels Encyklopädie der philos. Wissenschaften, 3te Aufl. S. 409. 10.

Dieſem „Vieh“ ſcheint nun Feuerbach durch ſein Naturpredigen den Menſchen beinahe gleichſtellen zu wollen: auch das Thier zeigt von Natur die „Sittlichkeit und Selbſtaufopferung“ für ſeines Gleichen, welche er dem Menſchen als das Höchſte empfiehlt: die Thiermutter opfert für ihre Brut das Leben; — und wir wüßten in der That nicht, wie ſich dem Principe nach jene Thierliebe von der Liebe und „Aufopferung“ des Menſchen „für das Du“ unterſcheiden ſollte, die von Feuerbach für die einzige Religion erklärt wird, wenn, wie hier als der letzte Aufſchluß aller Weisheit ſich findet, der Menſch kein weſentlich Anderes iſt, denn nur Natur, wenn er, nach ſeiner höchſten Schätzung, nur der Geiſt derſelben ſein ſoll.

Indem nun dieſe Lehre in Ausſprüchen, wie folgender, culminirt: „der Menſch iſt, was er iſt, durch die Natur, ſo viel auch ſeiner Selbſtthätigkeit angehört, — ſeid dankbar gegen die Natur“ und Vieles dergleichen (S. 239. vgl. S. 136. 314. 370. u. ſ. w.): könnte Feuerbach ſelber bei einem Andern dies anders, denn „Gedankenloſigkeit“ nennen, wenn er nicht ſieht, daß hier in dem vagen Ausdrucke Natur das Doppelte unter einander gemengt wird, was ſchon ſeit Leibnitz und ſeit Kant die ſpekulative Wiſſenſchaft ſorgfältig unterſchieden hat: die natürliche Unmittelbarkeit, in der wir ſinnlich beſtimmt uns finden, und die allerdings durch allerlei „Stimmen“ zu uns redet, — und daß der (übernatürliche) Geiſt, der wir — leider für Feuerbach! — doch nun einmal ſind, als Urſprüngliches auch ſeine Unmittelbarkeit in uns hat, welche aber nur, in die Form des Geiſtes, in das Bewußtſein der wahrhaft urſprünglichen Allgemeinheit erhoben, bewußt, d. h. menſchlich für uns exiſtirt. Will man nun aus Ignoranz oder Willkür dieſen wohlbegründeten Unterſchied in einander miſchen; ſo kann man wohl auch alles Vernunftallgemeine, Urſprüngliche unſeres Geiſtes, weil es kein bloß Erlerntes oder von Außen Angeeignetes iſt, — alſo das Gewiſſen, den kategoriſchen Imperativ Kants, ferner das theoretiſch Aprioriſche, und die Idee des

Abſoluten ſelbſt — Natur oder Stimme der Natur in uns nennen, und darauf am Ende läuft der Sinn der Feuerbachſchen Sätze hinaus. Aber wie anders kann man es, als indem man alle Reſultate bisheriger Wiſſenſchaft mit Füßen tritt? — und wenn ſich ein Theologe ſolche Begriffsconfuſionen hätte beigehen laſſen, welches Loos, glaubt man wohl, würde die Polemik Feuerbachs ihm bereitet haben? —

Einige Züge aus den politiſchen Lehren dieſer Denkart mögen das Gemälde derſelben für diesmal vollenden!

Den Franzoſen, heißt es (Deutſche Jahrbb. December 1841. No. 155.), iſt die Welt des Diesſeits längſt zur Religion geworden, und ſie haben große, begeiſterte Thaten für einen ſittlichen Inhalt vollbracht. Franzoſen und Engländer ſtehen unendlich hoch über uns, ſchon darum, weil jene über unſere alte kraſſe Metaphyſik längſt hinaus ſind, und die Welt des Diesſeits zu ihrer Religion gemacht haben. — (Wer hat dies gethan unter den Franzoſen und wer bekennt ſich zu dieſer Doktrin — etwa ihre großen, die politiſchen Ideen bei ihnen vertretenden Staatsmänner, oder die Hefe ihrer Journaliſtik und vortheilſuchende Intriguanten?) — dieſe, die Engländer, weil ſie die alte Metaphyſik wenigſtens bei Seite laſſen und den ganzen Erdkreis mit ihrem Handel und ihrer Politik umſpinnen. (Bisher iſt aber ſeltſamer Weiſe von Engländern, wie Franzoſen, gerade unſere Metaphyſik, ſo, wie ſie iſt, nicht, wie jene Redner ſie herabzubringen ſtreben, als die wiſſenſchaftliche Stütze eines religiöſen Volksbewußtſeins, als der große und beneidete Vorzug der Deutſchen vor ihnen, bezeichnet worden). — Wir dagegen ſind eine unſittliche und zugleich heuchleriſche Nation, weil wir nicht den Muth haben, uns zu den wahren Konſequenzen unſerer Metaphyſik zu bekennen u. ſ. w. (S. 618.).

Hier läßt der Schreiber ſeine philoſophiſche Rolle fallen, und zeigt ſich im Tone eines leidenſchaftlichen Parteigängers, der die Regungen perſönlicher Erbitterung wegen bekannter

Vorfälle uns für ein objektives Urtheil der „Philosophie" über den Zustand unseres Vaterlandes aufzuführen versucht. Die Philosophie aber — „bin Ich"! Wir wollen Nichts von der selbstverblendeten Thorheit sagen, solche ganz willkürliche Beschuldigungen der Nation gerade dann in's Gesicht zu schleudern, wenn man auf sie wirken, ihr Zutrauen erringen will, — wenn sonst nur Wahrheit und Bestand in ihnen zu finden wäre.

Der Schreiber begehrt, wie man sieht, als die große politische That der Selbstwiederherstellung von unserer Nation, daß sie sich, Alle, wie Ein Mann, für den Atheismus erheben und die Altäre der reellen, diesseitigen Interessen aufpflanzen solle. Wir schweigen von der eben so enormen Lächerlichkeit, als Unbesonnenheit dieser Anmuthung; wir beleuchten nur die Gründlichkeit der dabei aufgewendeten „Philosophie"! Es werden als Muster und Aufmunterungsmittel für dieses Unternehmen die beiden großen politischen Nationen Europa's uns vorgehalten — in einem Augenblicke, wo die Staatsgewalt in der einen von diesen, in Frankreich, — (wie in England ohnehin noch immer die Kirche gestellt ist, weiß Jedermann) — es offenbar für nöthig findet zur Befestigung der Dynastie, dem Klerus einen größern politischen Einfluß zu gestatten, als vorher; — einen Einfluß, welcher in dieser Weise die Geistlichkeit eines guten Theiles von Deutschland weder besitzt, noch begehrt; — und man könnte dort vor einer Verweltlichung der geistlichen Macht im umgekehrten Sinne besorgt werden, als der politische Philosoph bei uns sie einzuführen gedenkt. Muß ihm dies nun nicht bei dem Nachbarvolke noch ungleich detestabler erscheinen, als Alles, was bei uns geschieht und — nicht geschieht? Oder sind ihm auch in Frankreich nur die Republikaner und Communisten die eigentliche Nation, und die Musterjünger ihrer und unserer Zukunft?

Ueberhaupt halten wir es für einen tiefen Irrthum aus alter Gewohnheit, welche die ganz veränderten politischen Umstände und die Grundunterschiede in den nationalen Bedingungen nicht hinreichend erwägt, — einen Irrthum, der auch in den politi-

ſchen Diatriben dieſer Partei beſtändig wiederkehrt, — die gegenwärtigen politiſchen Zuſtände Frankreichs noch immer zum Vorbilde zu nehmen, und hoch über die unſern zu ſtellen, weil deren Elemente noch unentwickelt, aber auch unverderbt ſind, — zu einer Zeit, wo die tiefer blickenden Staatsmänner Frankreichs ſelbſt zu zweifeln anfangen, ob ihre Nation auf dem einmal eingeſchlagenen Wege in regelmäßiger Entwicklung und ohne die gefährlichſten Kriſen den Zuſtand eines ſicher befeſtigten und in allen Theilen ausgebildeten Staatslebens erreichen werde. Daß die politiſche Entwicklung Deutſchlands, die welthiſtoriſche Aufgabe unſeres Volkes, gerade eine weit tiefere und darum langſamere iſt, weil es auch die große Frage über das Verhältniß des Staates zur Kirche in ihrer doppelten Form, in der monarchiſchen, wie republikaniſchen Selbſtgeſtaltung derſelben, der ausgebildeten Selbſtſtändigkeit des Staates gegenüber, praktiſch zu löſen hat, muß jedem Beurtheiler von etwas umfaſſenderem Blicke, falls er nur ſehen will, von ſelbſt einleuchten. Ebenſo wird allem Erwarten nach nur auf deutſchem Boden, durch die religiöſe und wiſſenſchaftliche Tiefe des deutſchen Volks, die Vermittlung der beiden welthiſtoriſchen Formen der Kirche zur Einheit, ohne Zerſtörung des eigenthümlichen Princips in jeder, zu Stande kommen, was wiederum ein vollſtändiges wiſſenſchaftliches Verſtändniß der chriſtlichen Lehre und Kirche vorausſetzt. Dies ſind die nächſten Ziele, die wahrhaft „geiſtigen" Intereſſen, im Gegengewichte gegen das befürchtete Ueberhandnehmen der materiellen, reich, inhaltstief und würdig, eine große Nation zu beſchäftigen: welches Alles jene Partei freilich läugnen muß, indem ſie in ihren Manifeſten mit leichter Hand die Eine große Wirklichkeit, die Kirche, wie mit dem Schwamme von der Tafel des Exiſtirenden verlöſchen will! Wer den Geiſt ſeines eigenen Volkes, die Gegenwart und Zukunft deſſelben, in dem Grade misverſteht, wie hierin geſchehen, der hat damit faktiſch ſein Unvermögen eingeſtanden, auch den leichteſten Zeitfragen gewachſen zu ſein, er hat das Todesurtheil ſeiner geiſtigen Wirkſamkeit unterzeichnet.

Ein anonymer „Philosoph" (Deutsche Jahrbb. Januar 1842. „Christenthum und Antichristenthum" No. 8. 9.) giebt endlich noch folgende Erklärung ab über das Verhältniß von Staat und Kirche: Die Kirche hat für den Philosophen alle Bedeutung verloren; er kann nur, will er konsequent sein und die eigentliche Bedeutung des gegenwärtigen Moments begreifen, sich der treibenden Idee gewissenhaft unterwerfen, und — nur „seinen Austritt aus der Kirche erklären" (S. 34.). — „Die Frage, die dabei an den Staat, wie er sich bisher zur Kirche verhalten hat, zurückbleibt, ist kürzlich in die Alternative zusammenzufassen: entweder der Staat vertreibt die Philosophie und die Philosophen auch als vom Staate Abtrünnige aus sich, wie er dies muß, wenn er, wie bisher, sich mit der Kirche solidarisch verbunden erachtet: oder er muß die Kirche zur bloßen Gesellschaft, gleich andern freien Vereinen, herabsetzen, d. h. übrigens nur, sie für das erklären, was sie bereits ist. — Einen mittlern Ausweg giebt es auch hier nicht" (S. 35.).

Daß sich ein Einzelner privatim von dem Antheil an den Sakramenten, von der Kirchengemeinschaft ausschließt, ist weder neu, noch erheblich; auch hat der Staat bisher noch nicht, weder katholischer, noch protestantischer Seits, sich sonderlich darum gekümmert. Selbst wenn ein Solcher diesen Entschluß mit seiner Namensunterschrift in den öffentlichen Blättern bekannt machte, so würde man die maßlose Arrogauz vielleicht belächeln, mit welcher er seinen privaten Meinungen oder Grillen allgemeine Wichtigkeit verleihen will, und höchstens mit dem Seelsorger seines Kirchsprengels könnte er zu thun bekommen. Wenn aber ein Anonymus, „Philosoph" sich unterzeichnend, feierlich öffentlich seinen Austritt aus der Kirche vollzieht, zugleich aber behauptet: hiermit sei die Philosophie selbst aus der Kirche getreten; — so übersteigt dies die Schultern jedes Fassungsvermögens! Und was ist denn „die gewissenhafte Unterwerfung unter

die treibende Idee", die Gefahr und Selbſtaufopferung, die er uns zu bewundern giebt? Unter dem Schutze der Namenloſigkeit vollzieht er die ungemeine That, und befriedigt ſo ſein „Gewiſſen"?

Da wir nun billig Anſtand nehmen, dem erwähnten „Philoſophen" eine ſo extreme Takt- und Gedankenloſigkeit zuzutrauen; ſo kann er eine Art von Ehrenrettung ſeines Verſtandes darin finden, wenn wir vielmehr nach dieſen Erklärungen vermuthen, daß er gar Nichts dagegen hätte, wenn der Staat wirklich mit Verfolgungen gegen ſeine Partei vorſchritte. Auch andere Zeichen von derſelben Seite deuten darauf hin: ſie läßt es auf's Aeußerſte ankommen, — was doch nur im zeitweiſen Verbote ihrer Schriften beſtehen könnte, — weil ſie dann ihre Sache als eine zu fürchtende Macht verherrlicht, ja gerechtfertigt ſähe, kurz als das, von dem ſie das gerade Gegentheil iſt. — Wir brauchen kaum die Warnung auszuſprechen vor ſolchem Mißgriffe irgend einer Verletzung der Rechte des Denkens. Ihre Buße wird die empfindlichſte dadurch werden, daß man ſie ihrer eigenen Leerheit, dem Zerfallen in ſich ſelbſt überläßt.

Wie zum komiſchen Nachſpiele gedenken wir kürzlich noch des Poſaunenſtoßes *), der nicht gegen Hegel oder die Atheiſten, ſondern gegen die Althegelſchen, gegen die Schleiermacherſchen Theologen, gegen Alle, die Religion und Wiſſenſchaft vermitteln wollen, vorzüglich gegen die von dieſer Zeitſchrift vertretene Geſtalt der Philoſophie gerichtet iſt, und uns insgeſammt, wie einſt die Mauern Jericho's, auf einmal umſtürzen ſoll. Ein Neuhegelianer von der entſchloſſenſten Art hat dies Geſchäft unternommen.

Der Plan wäre ſinnreich genug angelegt, wenn nicht neben der Eintönigkeit und Unbeholfenheit in der Ausführung,

*) „Die Poſaune des jüngſten Gerichts über Hegel, den Atheiſten und Antichriſten. Ein Ultimatum". Leipzig, Otto Wigand. 1841.

der übel verhaltene Grimm den Verfasser überall aus der angenommenen Rolle fallen ließe. Indem er nämlich in der Gestalt eines orthodoxen Eiferers auftritt, hat er die Befriedigung, sich und den Seinigen indirekt die schrankenlosesten Lobsprüche zu ertheilen und die wichtigste Stellung in der Gegenwart anzuweisen. Die Pantheisten und Atheisten sind die einzigen gründlichen Denker, die wahren Philosophen; es ist ganz vergeblich, mit Verstandesgründen gegen die unbesiegbare Macht ihres Tiefsinns und ihrer geistigen Größe Etwas vorzubringen: es ist nur Eine Waffe gegen sie übrig, sie von ihren Stellen zu verjagen, und kirchlich, wie bürgerlich, den Bann über sie auszusprechen, wozu er kräftigst und wiederholentlich den Staat auffordert (S. 6. 9. u. s. w.). Wenn es aber zu diesen Verfolgungen kommen sollte, wie er wünscht und hofft, damit der Triumph der guten Sache an der Selbstprostitution seiner Gegner vollendet werde: so will er wenigstens die Althegelianer, gegen die er eine specielle Malice zu hegen scheint, mit in dies Verderben ziehen. Auch sie sollen, als am Hegelschen Atheismus wenigstens unwissend mitbetheiligt, von ihren Stellen vertrieben werden, aber nicht einmal den Ruhm der Märtyrerschaft erlangen.

Von uns sagt er, die er in der Eile und um uns irgend einen Ekelnamen anzuheften, die „Positiven" nennt (sonst wüßten wir nicht, zu dieser Bezeichnung Veranlassung gegeben zu haben): unsere Philosophie sei nur Maske und Selbsttäuschung, oder eigentlicher noch Täuschung des Publikums; denn in Wahrheit ist unsere Absicht mit unseren Systemen der absoluten Persönlichkeit nur „unser eigenes Ich mit dem Heiligenscheine der Wissenschaft zu versehen und den Andern als Gegenstand der Verehrung auszustellen". Wir bauen „papierne Tempelchen, in welchen wir unser eigenes Ich als Gottheit aufstellen" u. dgl. (S. 28. 29.). Der Verfasser verspricht in einer Fortsetzung noch eine weitere Begründung davon; wir zweifeln nicht, dies wird sich thun lassen, und geben ihm die förmliche Erlaubniß dazu. Es ist das beste Selbstgeständniß der absoluten Ohnmacht, wissenschaftlich etwas Gediegenes gegen eine Sache

vorbringen zu können, wenn man ihr frischen Muthes die Motive der Selbstsucht und persönlicher Niedrigkeit unterlegt. Wir sind dadurch mit ihm und seines Gleichen für immer abgefunden.

Der sinnreichste Gedanke im ganzen Buche ist ohne Zweifel, wo er den wahren Grund aufdeckt, weshalb wir Alle es mit der Philosophie zu nichts Erklecklichem und in die Augen Fallendem gebracht haben, besonders zu Nichts, was schon die Zeitungen und öffentlichen Blätter beschäftigt hätte, welches er uns zu einem empfindlichen Gebrechen macht (S. 16.). Der Grund davon ist, daß unsern Ansichten gänzlich die „specifische Wildheit" fehlt, die erst den Philosophen ausmacht. Philosophie ist eigentlich an sich selbst nur, wie durch die ganze Schrift hindurch erklärt und ausgeführt wird, der grundsätzliche Atheismus, und Nichts ist Philosophie, denn dieser. Das Gottesläugnen allein schon ist philosophische That, ja die eigentliche That, das A und O der Philosophie, und erhebt jeden Vollbringer allein schon zu hohen spekulativen Ehren. Seitdem dieser Grundsatz ausgesprochen worden, ist nun das Drängen der jungen Philosophen sehr groß, diese Ehre zu verdienen, und dabei doch den Ruhm der Originalität wenigstens in der Manier oder Miene, wie sie Gott läugnen, zu behaupten: sie erinnern an den bekannten, nur harmlosern und kurzweiligern Pariser Haarkräusler, der, da er auch seinerseits vom Gottesleugnen ein Geschäft machte, und so vollkommen die nöthige „philosophische Wildheit" in sich spürte, nicht weniger, wie die Herren von der Akademie, auf den Namen eines Philosophen Anspruch zu haben glaubte.

Aber Hegel selbst ist ja die Autorität für diesen Atheismus und sein „Antichristenthum". Was ist gegen diese Autorität aufzubringen? Wir haben hier nicht den Beruf, die Rechtfertigung Hegels gegen diese Verläumdung zu übernehmen; mögen dies die seiner Philosophie näher Befreundeten thun, falls sie den Ankläger selbst nicht für zu kläglich halten. Wir wollen nur uns kürzlich gegen die verabscheuungswürdige Art

erklären, wie in dieser ganzen Schrift — wir reden hier nur von dem Benehmen gegen Hegel, wiewohl in den übrigen Anführungen dieselbe Weise beobachtet wird, — einzelne Stellen, aus ihrer Verknüpfung gerissen, durch Zwischenreden eingeleitet und verbunden werden, um dadurch ihren Worten den beabsichtigten Sinn aufzudrücken, der im ganzen Zusammenhange des Vortrags ein anderer, reiner und spekulativer ist. Uebrigens kann es nicht wundern, da Hegels Standpunkt erwiesener Maaßen der eines spiritualistischen Pantheismus ist, diesen ausdrücklich in jenen Stellen anzutreffen, aber auch nichts Anderes (vgl. die Abschnitte: „das Gespenst des Weltgeistes", S. 67—70, und Hegels „Haß gegen Gott" S. 71—78.). Daß sich dabei auch schwankender gehaltene, oder theistisch zu deutende Ausdrücke finden, was denn von Andern dem Denker als Heuchelei oder Halbheit ist vorgeworfen worden, kann uns gleichfalls nicht als neu oder überraschend erscheinen, wenn unsere jüngsthin erschienene Kritik des Hegelschen Systemes ausführlich zeigt *), daß seine Lehre, besonders die Darstellung in der nachgelassenen Religionsphilosophie, nach Princip und Ausführung in einen Schwebepunkt gestellt ist, der entweder nach Rückwärts oder Vorwärts fallen muß, — rückwärts in den baaren Pantheismus, oder nach seiner neuesten Verbesserer Versicherung noch weiter zurück in einen Naturalismus plattester Art, — wo dann Hegel gar nichts Eigenes vollbracht, sondern vergebens gelebt hätte, wenn ihm nicht einmal gelungen wäre, den Begriff des Geistes, im Gegensatze und über die Natur hinaus, für immer in der Erkenntniß zu befestigen, — oder nach Vorwärts, zum entschiedenen Aussprechen des Principes der Transscendenz in der Immanenz, worin die von Hegel gemachte Forderung oder Aufgabe, Gott als absoluten Geist, als Subjekt zu fassen, erst erfüllt werden kann. Daß die Planen, Unspekulativen nur das baar vorliegende Resultat sich herauslesen, nicht aber das Wohin, das Ziel in demselben zu erkennen

*) „Charakteristik" u. s. w. S. 996. 998. 1017—1033.

vermögen, iſt eine alte Erfahrung, der auch Hegel nicht hat entgehen können, eben ſo, daß dieſe immer die Mehrzahl und die Vorlauteſten ſind. Dieſe haben ſich jetzo Hegels bemächtigt, um des doppelten Vortheils willen, ſich Philoſophen nennen zu können, und einen großen Denker ſogar zu verbeſſern und zu vollenden, — ein Zwiſchenſpiel, welches kaum ernſthaft erſcheinen könnte, wenn es nicht darauf ausginge, die beiden heiligſten Güter, die unſere Nation ſich noch erhalten hat, die ihr allein zugleich gründliche Wiederherſtellung von den Uebeln verſprechen, an welchen ihre Gegenwart leidet, oder welche, noch nicht von Jedem geſehen, im Hintergrunde der Zeiten ſchlummern, — das religiöſe Bewußtſein und die Wiſſenſchaft, mit dem frivolen Dünkel einer unreifen Begriffsweisheit zu verheeren. Dies beſtimmte uns, nicht ohne reifliche Erwägung und ohne Abmeſſen des für Jeden Schicklichen, wenigſtens in dem Bereiche, wo wir auf wiſſenſchaftliche Geltung einigen Anſpruch haben, mit dem Urtheile ſchonungsloſer Verwerfung gegen ein Beginnen hervorzutreten, das, wenn es ſich auch durch terroriſtiſche Gewaltſamkeit einige Autorität verſchafft hat, doch auf ebenſo ſchwachem, als beſchränktem ſpekulativem Grunde ruht, und ſummariſche Zurückweiſung, nicht aber Anſtaunen oder gar Furcht verdient. Dieſer Urtheilsſpruch iſt daher nur gegen die Reſultate und Abſichten, wie ſie ausdrücklich vorliegen, nicht gegen die Perſonen gerichtet. Wir verkennen ihre Talente nicht; ebenſo wenig, daß die erſten Veranlaſſungen, die ſie in allmählicher Steigerung zu ſolchen Verkehrtheiten hinauftrieben, ganz berechtigt waren; auch mögen ſie auf ihrem zerſtörenden Wege zugleich viel Dürftiges und Faules zertreten haben. Aber ſie wollen Wiederaufbauende ſein, „Reformatoren" ihrer Zeit. Da ſcheinen ſie vergeſſen zu haben, daß es zu jedem Wiederaufbau in Praxis oder in Wiſſenſchaft der Reife des Geiſtes, des gelaſſenen, allſeitigen Verſtändniſſes ſeiner Vorausſetzungen bedarf, vor Allem jedoch der leidenſchaftloſen Stille des Gemüths.

Geſchrieben zu Anfang Februar 1842.

Erklärung des Herrn Professor Secretan in Lausanne in Bezug auf die Anzeige seiner Schrift: La philosophie de Leibnitz etc.

Verehrtester Herr Herausgeber!

Im zweiten Hefte des siebenten Bandes Ihrer Zeitschrift (S. 265. ff.) findet sich eine Recension aus der Feder des rühmlichst bekannten Professors Weiße über das Werkchen von mir, das unter dem Titel: „La philosophie de Leibnitz“ in der französischen Schweiz vor bereits einem Jahre erschienen ist. Die Ehre, eine meiner eigenen Meinung nach mangelhafte Arbeit in diesem so ernsten und wichtigen Journale erwähnt zu sehen, hätte leicht den Schmerz überwogen, den mir die etwas herbe Rüge des Herrn Recensenten hätte verursachen können; überhaupt lassen sich zwei philosophische Standpunkte nicht so leicht vereinigen. Mich freute eine Kritik, die sich an die Hauptsache hielt; jedenfalls wäre es gegen meine Absicht, mich über ein wissenschaftliches Urtheil zu beklagen, oder auch berichtigend auftreten zu wollen. Die erwähnte Recension aber berührt absichtslos oder in guter Absicht Punkte, welche meine Person angehen und zu theure Verhältnisse betreffen, als daß mir das Schweigen erlaubt sein könnte.

„Die historische Darstellung (von H. Secretan) ist ... „schwerlich unabhängig von den Vorgängern, namentlich von „Feuerbach, obgleich der Verf. versichert, das „spirituel vo„lume“ des Letztern erst nach der Redaktion des seinigen, und „nur sehr flüchtig durchsehen gekonnt zu haben. Aehnlich un„gefähr mag es sich mit den vom Verf. den Leibnitzschen ge-

„genübergestellten Philosophemen verhalten, welche die letzten „Vorlesungen ausfüllen. Der Verf. gibt uns dieselben für seine „eigenen; nur von einem „„Zusammentreffen des Gesichtspunk„tes mit dem Schelling'schen in Ansehung der Idee der Frei„heit"" ist am Schlusse die Rede. Wir haben aber Grund zu „vermuthen, daß das Ganze dieser Philosopheme seinem wesent„lichen Grunde nach jenen „„noch ungedruckten"" Vorlesungen „angehört, aus denen der Verf. nur einige „„kritische Betrach„tungen"" entlehnt zu haben hat bekennen wollen. Ob freilich „Schelling mit seiner Auffassung durchgehends zufrieden sein „würde, ist erlaubt zu bezweifeln"..... (S. 266.) Auf solche Vermuthungen wird eine Antwort in der Zeitschrift für Philosophie wohl einen Platz finden dürfen; der rechtliche Sinn des Herrn Recensenten selbst muß sie herbeiwünschen.

Was die Benutzung der Vorgänger betrifft, so hat Herr Professor Weiße vollkommen recht. Die treffliche Geschichte der neuern Philosophie von Hr. Professor Erdmann (durch ihre Bestimmung des allgemeinen Standpunktes), Ihre eigenen so schätzbaren Beiträge zu derselben (1829), so wie insbesondere die Darstellung der Leibnitz'schen Philosophie in Herrn Professor Sengler's Einleitung zur spekulativen Theologie, wurden mir von großem Nutzen; mehr freilich als diese Werke, die Quellen. Ich legte auf die ganze Schrift, welche, wie S. 144 gesagt wird, aus besonderer Veranlassung (nur in sehr wenigen Exemplaren) erschien, kein solches Gewicht, daß ich für nöthig achtete, diese Hülfsmittel zu erwähnen.

Die geschichtliche Arbeit Feuerbach's kam mir nur in Deutschland zum erstenmale unter die Augen, nachdem die Vorlesungen schon gehalten worden waren, und ich drückte mein Bedauern darüber aus; ich hätte gewünscht, daß man einem Unbekannten auf das Wort glaube. Der geehrte Korrespondent Ihrer Zeitschrift, der mir damals in Tübingen das Buch lieh, dem ich darüber mein Vergnügen bezeigte, und wohl auch meinen selbstständigen Versuch vorlas, hat mir gewiß schon bei sich Gerechtigkeit widerfahren lassen; hätte ich aber Feuerbach

früher gekannt, würde ich ihn vielleicht nicht mit Namen angeführt haben. Dieſes unbedeutenden Punktes wegen würden Sie in keinem Falle mit meinem Schreiben beläſtigt worden ſein. Wichtiger aber iſt die Vermuthung über die Beziehung meiner eignen philoſophiſchen Anſichten zu den ungedruckten Vorleſungen Schellings. Wohl habe ich Schelling in München gehört und bekenne mich in gewiſſen wichtigen Lehren als deſſen Schüler. Wohl haben ſich auch die ausgeſprochenen Anſichten in mir nicht ohne Belehrung, und zwar deutſche Belehrung, entwickelt; das aber, was der Hr. Verfaſſer zu glauben ſcheint, „eine mißverſtandene Uebertragung Schelling'ſcher Philoſopheme" — das habe ich nicht gethan und überhaupt nichts dergleichen verſucht. Schelling hat mehrmals mit äußerſter Strenge jeden unerlaubten Gebrauch ſeines Wortes geahndet; daß ich aber doch bei den Umſtänden, welche das Buch ſelbſt erklärt, einige Züge aus meinen Excerpten mit ausdrücklicher Bezeichnung der Quelle (S. 144.) zu einer Parallele zwiſchen Leibnitz und Spinoſa, gebrauchte, wird jeder Billigdenkende in der gelehrten Welt wenigſtens nur gelinde zeihen. Was aber nicht als Schellingiſch ausgeſprochen, iſt auch nicht Schellingiſch, wenigſtens der Schellingſchen Philoſophie nicht eigenthümlich. So der Satz: „das Gute ſei eben darum gut, weil Gott es will": — ſo kann vielleicht wohl Schelling ſich ausdrücken, — vor Jahrhunderten aber ſagte das Nämliche in der kräftigſten Form Duns Scotus. Aus dem alten Denker läßt ſich auch etwas lernen. Uebrigens darf ich kühn behaupten, daß die Grundanſchauung Schellings über die göttliche Freiheit mir ſogleich als eine bekannte und heimliche vorkam, als ich, ein junger Schüler, ſeinen Hörſaal betrat. Dieſes glaubte ich ſchon und ſuchte mir dort den Erweis, den ich auch jetzt noch auf anderem Wege ſuche. Leicht läßt ſich dieſer Umſtand erklären aus dem Mangel jeder frühern philoſophiſchen Schulbildung. Der geehrte Recenſent hätte ſelbſt bei den Mitteln, die ihm zur Hand ſtehen, die Schelling'ſche Freiheitsphiloſophie zu kennen, den großen

Unterschied dieses Standpunktes von demjenigen, welcher in meinem Bruchstücke, freilich mehr angedeutet, als entwickelt wird, selbst erkennen können, wenn er mir überhaupt nur das Bewußtsein über meine eigenen Aeußerungen zugetraut. Wie könnte ich aber jetzt diesen Unterschied allgemein deutlich machen, ohne beide Systeme in ihren Hauptmomenten darzustellen und zu vergleichen (sei es mir erlaubt in Ermangelung eines andern Ausdruckes das Wort „System" auf meine eigenen Gedanken anzuwenden)? Durch diese Nothwendigkeit komme ich in nicht kleine Verlegenheit.

Die neuere Schelling'sche Ansicht darzustellen vor deren Veröffentlichung vom Meister selbst, scheint mir eben das Unerlaubte, obgleich das Geheimniß bereits im Besitze sehr Vieler sich befindet, und wenn Ihr verehrter Mitarbeiter eine umständliche Bekanntmachung meiner eigenen Anschauungsweise in Ihrer Zeitschrift überflüssig gefunden, so könnte ich nicht wohl ohne Unbescheidenheit seinem Urtheil hierüber meine Gutheißung verweigern. Ich hoffe doch diese Schwierigkeit durch einen kurzen Wink überwinden zu können, ohne mich auf etwas Anderes, als auf die schon gedruckten Arbeiten Schellings zu berufen.

Von Schelling empfing, nicht ich, sondern meines Erachtens das beginnende philosophische Zeitalter eine neue bestimmte Form der allgemeinen Frage der Wissenschaft, welche sich ungefähr auf folgende Weise ausdrücken ließe: „Die Welt als ein Werk der Freiheit durch Vernunft zu begreifen". Mit dem Probleme gab uns dieser große Geist auch den Mittelpunkt der Lösung, dadurch, daß er den Willen als das wahre allgemeine Wesen erkannte. Dieser letzte Hauptsatz ist es, den ich meinem Lehrer ganz besonders verdanke. Auf dem Wege zur Erreichung des Zieles, sogar schon in der nähern Bestimmung desselben, wurde ich aber auf eine ganz verschiedene Richtung geführt. Der scharfsinnige Recensent kennt selber wohl den merkwürdigen Satz der letzten philosophischen Schrift von Schelling, wo er

für die spekulative Philosophie den Begriff des Prius der Gottheit anspricht. Dieser große Gedanke beherrscht die ganze Entwicklung seiner Philosophie, welche aus der Abhandlung über die Freiheit, dem Denkmale von der Schrift Jacobi's über göttliche Dinge und dem Aufsatze über die Gottheiten Samothrake's schon ziemlich deutlich zu erkennen ist. Mit einem Worte: Schelling konstruirt aus einem Prius den Begriff des absolut freien Gottes; diese Konstruktion ist das Wesentliche seiner Lehre, und aus dieser Konstruktion schöpft er eben die Mittel, die Reiche der Natur, der Religion und der Geschichte von Innen heraus verständlich zu machen und dadurch seine Idee Gottes als die wahre zu erweisen. Treu den Grundsätzen der absoluten Philosophie, will er das innere Wesen des Absoluten an sich zum Lichte bringen.

Ein Solches habe ich nicht versucht, und traue mir kein Urtheil über die Ausführbarkeit dieses Beginnens zu. Zum Begriffe der absoluten Freiheit komme ich durch eine ganz andere Vermittlung; in meinem Bruchstücke ist diese Freiheit geradezu vorausgesetzt. Statt die absolute Freiheit zu konstruiren, habe ich vielmehr versucht, aus diesem höchsten Begriffe allein die Hauptzüge der christlichen Theodicee und Dreieinigkeitslehre zu entwickeln; somit komme ich nie dazu, die „Potenzen Gottes an sich" ergründen zu wollen; vielmehr beziehen sich deutlich meine Versuche auf die Weisen seiner Erscheinung, dem Menschen und der menschlichen Welt gegenüber. Diese Erscheinung, diese Welt, diese Eine reichgegliederte That Gottes, Gott, wie er für uns sein will, dieses ist meines Erachtens der unverrückbare Kreis der Philosophie, welche innerhalb dieser Grenze freilich spekulativ sein soll. Somit bekäme bei mir die Lehre der unbeschränkten Freiheit Gottes nicht „den thörichten und trivialen Sinn eines grundlosen Beneplacitum der Gottheit" als der absoluten Erklärung, sondern eben den Sinn, daß wir in der Betrachtung der Gottheit nicht weiter reichen können, als bis zu der nothwendigen Anerkennung jener absoluten Freiheit. Ich sage nicht, Gott sei durchaus

Nichts, als seine Freiheit, sondern er ist absolut frei, darum eben unergründlich in seinem Wesen; alles Andere aber läßt sich spekulativ erklären aus dieser Freiheit. — Dieser Grundgedanke dürfte allerdings vom allgemeinen Standpunkte der deutschen spekulativen Philosophie aus scharf getadelt werden; man könnte ihn als einen beschränkten bezeichnen, und der Versuch, die Dreieinigkeitslehre daraus zu bestimmen, dürfte kaum vielleicht in dem Zustande der Unvollendung, wo diese Schrift ihn läßt, dem Verdachte eines unbewußten Socinianismus entgehen. Aehnliches zu sagen ist wohl erlaubt und würde mich nicht stören.

Allein daß ich Schellings Vorlesungen misbraucht, wird gewiß keiner mehr sagen. Allerdings „hätte dieser das Recht, über eine solche Auffassung seiner Lehre unzufrieden zu sein". Ich habe ihn aber nie so verstanden. Auch in der nähern Entwicklung des Einzelnen findet keine Aehnlichkeit statt, wie dieß ein Jeder erkennen wird, dem die Vorträge Schellings nicht unbekannt sind. Diese Erklärung wird hoffentlich genügen, um mich vor dem Verdachte der unerlaubten Aneignung eines fremden Gutes zu reinigen. Wäre sie nicht durch die billige Rücksicht auf meine persönliche Würde verlangt worden, so hätte sie die Ehrfurcht vor meinem großen und guten Lehrer mir abgenöthigt.

Manchmal hegte ich den stillen Wunsch, an der Besprechung der ernsten und anziehenden Fragen, denen Ihre Zeitschrift gewidmet ist, einmal Theil nehmen zu dürfen. Eine solche Art des Auftretens aber hätte ich gewiß nicht frei gewählt. Die Umstände außer meiner Schrift, welche Ihren hochgeachteten Korrespondenten zu den oben besprochenen Vermuthungen gebracht haben mögen, kenne ich nicht, doch zweifle ich nicht im Geringsten an seiner Gesinnung. Ist aber wohl diese Art des Begegnens dazu gemacht, das schöne Ziel, das wir Alle gewiß im Auge haben, „die allgemeine Verständigung über die geistigen Angelegenheiten der Menschheit" näher zu rücken?

Genehmigen Sie, Herr Professor, die Versicherung meiner innigen Hochachtung!

Lausanne, den 15. December 1841.

C. Secretan,
ordentl. Professor an der Academie zu Lausanne.

Nachdem ich, auf den Wunsch des Herrn Verfassers, seine Erklärung dem Herrn Professor Weiße mitgetheilt hatte, schrieb dieser zurück: daß er mich ermächtige, in seinem Namen die Versicherung öffentlich auszusprechen, wie er in die obigen Angaben des Herrn Professor Secretan nicht das geringste Mistrauen setze, und was etwa in seiner Anzeige der erwähnten Schrift denselben zu widersprechen scheine, gern zurücknehme. Zugleich vereinigen wir uns Beide in der Bitte an Herrn Secretan, daß er, seinem Versprechen gemäß, das Nähere seiner Theorie durch die gegenwärtige Zeitschrift dem Publikum mittheilen wolle.

Bonn, den 28. Januar 1842.

Der Herausgeber.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neunter Band, zweites Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Neue Folge.
Fünfter Band, zweites Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Die immanente Wesens-Trinität.

Von

Herrn Dekan Dr. Mehring.

Herr Dr. Lücke hat jüngst der Erforschung dieses Thema's von Neuem einen Anstoß gegeben (Ullmanns Stud. 1840. H. 1. S. 63. ꝛc.), und ist damit sicherlich der Ausleger eines Bedürfnisses geworden, das sich wohl bei den Meisten vorfand, die geistig mit der Zeit leben, und also nur durch einen der voranstehenden benannt zu werden bedurfte, um in das Streben nach Befriedigung fortzugehen. Aber es ist dies Benennen in einem Sendschreiben geschehen, und es entsteht darum das Bedenken für jeden Dritten, namentlich für einen den Pflegern der theologischen Gelehrsamkeit ferner Stehenden, ob er dem Zwiegespräche mehr als zuzuhören berechtigt sei. Dies Bedenken können wir uns auch nur dadurch zu heben suchen, daß das Zwiegespräch nicht an einem Orte hätte begonnen werden können, wo es der Theilnahme Aller so sehr ausgesetzt ist, wenn es diese gar nicht oder doch nur passiv gewollt hätte, wenn nicht vielmehr durch diese Umstände ein Problem, das so mächtig das Interesse aller Theologen anregt, der bescheidenen Zwischenrede Dritter hätte dargeboten werden sollen, namentlich nachdem unterdessen der Angeredete, Hr. Dr. Nitzsch, geantwortet, und nach ihm auch noch einige andere Männer (Fichte und Weiße, jener in dieser seiner Zeitschr. B. 7. H. 2., dieser in den Ullmann'schen Studien ꝛc. 1841. H. 2.) mit ihrem Vorgange die Sache zu einer gemeinsamen gemacht haben. Was zunächst den Verf. dieser Zeilen betrifft, so möchte er damit noch den besondern Zweck verbinden, an seine jüngst begonnene Rede

anzuknüpfen, und sie hiermit zu ihrem Schlusse zu bringen. Er bittet deshalb diese, namentlich deren letzten Abschnitt (s. diese Zeitschr. Bd. VI. H. 1. S. 94 ꝛc.), vorher noch einmal sich zu vergegenwärtigen.

Die h. Schrift giebt keine Dogmatik, d. h. keine zum Systeme verknüpften wissenschaftlichen Lehrsätze, und wir werden auch weiter unten noch mehr darauf kommen müssen, wie man unrecht thun würde, irgend ein Dogma als solches in der Schrift suchen zu wollen. Allein ein Anstoß für die Wissenschaft war mit allem Inhalte der Schrift, und mit jeder einzelnen in ihr enthaltenen Mittheilung gegeben. Es waren Bestimmungen in derselben, wie namentlich in der Lehre von Gott, von Christus, die Gegensätze bildeten, welche nicht unvermittelt bleiben konnten, sondern nur der höher ausgebildeten Kraft der Reflexion warteten, um zum Gegenstande der logischen Forschung zu werden. Sie konnten auch um so ruhiger in ihrer Unmittelbarkeit dem menschlichen Geiste anvertraut werden, weil sie sich so genau an dessen Bedürfnisse anlegten und in ihrer geschichtlichen Arglosigkeit so fest vor ihn hinstellten, daß vorauszusehen war, der logischen Arbeit werde es nicht so leicht gelingen, sie demselben wieder zu entziehen. Der Inhalt der Schrift, wie er ein Schatz für das Gemüth war, wurde eine Aufgabe für das Denken, damit er volles Eigenthum, durchsichtiger Besitz des Geistes werde. So sind es namentlich in unserm Dogma, dem von der Trinität, folgende Bestimmungen, zu denen sich die erste einfache Reflexion erhob:

a) es sind drei Personen des göttlichen Wesens; nicht blos eine.

b) es sind drei Personen gleichen, nicht ungleichen Wesens.

c) es sind drei Personen, nicht Modalitäten.

Man erkennt sogleich bei dieser Zusammenstellung, daß eigentlich nur die zwei ersten Sätze affirmativ, der dritte aber, der das Ganze zusammenschließen sollte, negativ ist. Denn es wird eigentlich nur gesagt, daß das Verhältniß der Drei in der

Einheit kein modales ſei, der Ausdruck Perſon wird nur im Gegenſatze zur Modalität gebraucht; über das Wie der drei Perſonen in der Einheit, wird nichts geſagt; denn daß vom Sohne geſagt wird, er ſei gezeugt vom Vater, und vom h. Geiſte, er gehe aus vom Vater und Sohne, das ſind, wenn ſie je mehr ſein ſollen, als äußerliche, ſogar mehr oder weniger uneigentliche Beſtimmungen, doch jedenfalls nur ſolche, die ſich auf die Entſtehung der Mehrheit aus der Einheit beziehen, nicht aber auch auf ein Zuſammenfaſſen der Dreiheit in die Einheit. Mit dieſen Ausdrücken fällt höchſtens die Dreiheit aus der Einheit heraus, kommt aber nicht wieder in ſie zurück; denn der Ausdruck Homouſie wäre jedenfalls nur die Zuſammenfaſſung in eine Gattung. Wir werden alſo wohl ſagen dürfen, daß es in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Dogmengeſchichte bei der Durchforſchung des bibliſchen Stoffes nur zur Aufſtellung jener Beſtimmungen kam, und hiermit die erſte Periode der Geſchichte dieſes Dogma's abgeſchloſſen war, daß aber die Vermittlung, die ſpekulative Vermittlung derſelben, ſpätern Zeiten vorbehalten wurde, und wenn ein Mann, wie Nitzſch (a. a. O. S. 382. ꝛc.) von unerläßlicher Spekulation ſpricht, ſo muß dies für die außerhalb der Spekulation eben ſo beruhigend, als für die ihr Zugeneigten ermunternd ſein.

Werfen wir zuerſt einen Blick auf die bisherigen, namentlich die neueſten hierher gehörigen Arbeiten, um damit den Verſuch einzuleiten, das Geſchäft um einen Schritt fortzuſetzen. Man hat wenigſtens dieſes Dogma ſchon lange dem Denken annehmbar zu machen geſucht, zunächſt nur in analogiſcher Weiſe, und wenn wir nur z. B. aus früherer Zeit ein Buch, wie etwa Cudworth's systema intellectuale huius mundi aufſchlagen, ſo begegnen uns eine Menge ſolcher Verſuche. Aber bei dieſen, wie bei andern, finden wir, gerade wenn wir ſie mit einander vergleichen, daß ſie zumeiſt nur darauf ausgehen, das göttliche Weſen unter irgend einer Dreiheit *vorzuſtellen*, und wir können nur mit Hrn. Dr. Lücke darin einſtimmen, daß nicht zwiſchen mehreren Erklärungsweiſen der Trinität freie Wahl

zu laſſen ſei (a. a. O. S. 85. ꝛc.); denn entweder giebt es nur Eine ſpeculative Darſtellung, d. h. einen adäquaten Begriff dieſes Dogma's oder keinen, und Analogieen ſind keine ſpeculative Ausführungen; ſie bringen, als ſolche, und ſo lange ſie eben weiter nichts ſind, als Analogieen, uns der Sache nur ſcheinbar näher.

Man bediente ſich zu dieſem Zwecke fürs Erſte allgemeiner logiſcher Diſtinctionen des Vorſtellens, und wendete ſie auf das göttliche Weſen an. Das göttliche Weſen war ſo die logiſche Materie, welcher dann die logiſche Form gegeben wurde. Hierher rechnen wir unter andern nicht blos die Expoſitionen der Kantiſchen Schule, wornach einzelne moraliſche Haupt-Eigenſchaften Gottes ſeine Dreifaltigkeit darſtellen ſollen, wie Wohlwollen, Weisheit, Heiligkeit, ſondern auch diejenigen, die, wie z. B. Daub in ſeinen frühern Schriften die aseitas, aeternitas und sufficientia dei unterſcheiden, oder Gott, ſofern er von ſich, in ſich und für ſich iſt. Wir erhalten auf dieſe Weiſe nicht eine Dreifaltigkeit des göttlichen Weſens, ſondern wir zergliedern nur unſere Vorſtellung von ihm, wir erhalten alſo eine Dreifaltigkeit unſrer Vorſtellung von Gott. Für's Andre hat man aber auch die Trinität pſychologiſch ſich denkbar gemacht nach der Analogie des menſchlichen Weſens, wie z. B. Vermögen, Wille, Verſtand νοῦς, λόγος, πνεῦμα, oder nach Auguſtin memoria, intelligentia und voluntas (vgl. Lücke a. a. O. S. 74.) u. a. Schon die Trinität, die man bei Platon finden wollte, und häufig hierher zog, gehört in dieſe Kategorie der pſychologiſchen Analogie. Allein vorläufig zugegeben, daß man zu einer ſolchen analogiſchen Anwendung des Menſchlichen auf das Göttliche berechtigt war, worüber nachher noch mehr wird geſprochen werden müſſen, ſo liegt ſchon ein Haupt-Bedenken darin, ob denn überhaupt nur eine ſolche Dreigliederung des menſchlichen Weſens eine richtige ſei, ob ſie nicht jedenfalls mit der logiſchen dadurch zuſammenfalle, daß dieſe Vermögenstheilung des menſchlichen Weſens eine Expoſition ſeiner Beſtimmung nach einer Regel iſt, die außerhalb ſeiner und in der Bewe-

gung des Vorstellenden ihren Grund hat. Mit einander gemein haben beiderlei Versuche, sich der Trinität denkend zu bemächtigen, dies, daß die Einheit bei Weitem die Uebermacht erhält über die Dreiheit, und daß man in platonisch-allegorischer oder cabbalistisch-gnostischer Weise, also durch die Operation der Einbildungskraft, die Gedanken-Unterschiede geradezu zu reellen machen mußte, die blos subjectiven zu objectiven, um auch nur etwas der Trinität Aehnliches zu erhalten.

Gegenüber von solchen dürftigen Versuchen, durch die Vorstellung nur irgendwie eine Dreiheit an das göttliche Wesen heranzubringen, erscheint es allerdings als ein bedeutender Fortschritt, das Denken selbst als das göttliche Wesen zu begreifen. So Hegel, dem wir es jedenfalls danken müssen, ein Dogma der theologischen Wissenschaft wiedergegeben zu haben, das diese gerade da, wo sie sich mit Emphase den Namen der Wissenschaft gab, vornehm von sich zu weisen angefangen hatte; und wir werden um so mehr uns gedrungen fühlen, dieser Pflicht der Dankbarkeit zu genügen, je bestimmter wir Hegels Bemühungen wieder als das erste, nicht aber als das letzte Wort in der Sache erkennen. Hegel war es, der die Trinität nicht nur in die wissenschaftliche Behandlung wieder hereinzog, sondern er wagte sogar — welch ein Greuel für den Rationalismus, der namentlich durch ihn ein vergangener wurde! — diese Lehre die Angel der Welt, das Princip zu nennen, von dem sich nach dem Eintritte des Christenthums die Welt entwickelte (Philos. der Geschichte. S. 331.). In welchem Sinne er dies meinte, wird sich uns ergeben. Dargestellt hat Hegel die Trinität wiederholt an verschiedenen Stellen seiner Schriften, z. B. in der Geschichte der Philos. Bd. 1. S. 257. Bd. 2. S. 253. Rel. Philos. Bd. 2. S. 261. Phänomenol. S. 578. ꝛc. Alle diese Darstellungen stimmen im Wesentlichen mit einander überein, daß die Momente des Begriffs oder in seiner vollendeten Exposition des Schlusses die Unterschiede des göttlichen Wesens sind. „Das Erste war (Rel. Phil. Bd. 2. S. 261.) die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Andersein

noch nicht Aufgeschlossene, der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der Sohn. Das Dritte ist dies Bewußtsein, nämlich daß die Erscheinung nichts sei, als die Idee in ihrer Aeußerlichkeit, Gott als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde."

Wenn nun das Hauptbedenken, das Hr. Dr. Lücke erhebt, darin besteht, ob man eine immanente Wesens-Trinität von einer Offenbarungs-Trinität unterscheiden könne, und ob namentlich von der erstern sich etwas exegetisch ermitteln lasse, so ist, was den ersten Theil dieses Satzes anbelangt, von Hegel zu sagen, daß seine Darstellung der Trinität diesem Bedenken nicht unterliegt; denn er macht diese Distinction gar nicht. Hierin, daß er sie nicht macht, liegt aber, die Sache an und für sich und ohne Rücksicht auf das erhobene Bedenken betrachtet, ebensowohl ein Vorzug, als ein Mangel. Zuvörderst aber ist anzuerkennen, daß darin Hegels Darstellung sich über die schon erwähnten erhebt, daß die trinitarische Unterscheidung, die er macht, eine Unterscheidung in Gott, ein Unterscheiden Gottes in sich ist, und nicht blos ein Unterschied in unserer Vorstellung von ihm, ein Uebertragen der Unterscheidung, die unser Vorstellen, seiner Natur nach, machen kann oder muß, auf die Natur des Vorgestellten. Damit, daß er diese Zweiheit aufgehoben hat, hat er erst der Sache eine wahrhaft speculative Gestalt gegeben, und wir müssen dies als einen Vorzug anerkennen. Aber er hat nicht blos den Unterschied von Vorstellung und Vorgestelltem in der Lehre von der Trinität aufgehoben, sondern diese Aufhebung bewirkte mehr, nämlich auch eine Aufhebung des Unterschieds der immanenten Offenbarungs-Trinität; denn es fehlte eines Theils das Object, für welches die Offenbarung hätte gemacht werden sollen, das schlechthin Andere, und andern Theils war auch jede Distinction des Subjects der Offenbarung immer ein relativ Anderes, in welchem jenes, das Subject, ebensowohl bei sich war, ohne irgendwie außer sich zu kommen, als auch neidlos sich hingab. Auch darin aber zeigt sich Etwas, was wir dieser Ansicht zu verdanken haben, und

was ſich nicht ungeſtraft verachten läßt, nämlich daß niemals eine Unterſcheidung des göttlichen Weſens abſolut außer demſelben fallen, ſeine Thätigkeit alſo z. B. von ſeinem Weſen ſo getrennt werden kann, daß jene nicht eben nur die Bewegung von dieſem wäre. Jede feſte Scheidung zwiſchen der Immanenz Gottes und ſeiner Offenbarung, hat etwas in metaphyſiſcher wie in moraliſcher Hinſicht ſchwer Bedenkliches. In der erſten das ſchon angeführte, daß hierbei vorausgeſetzt wird, — das Wenigſte geſagt —, daß Gott ſich in ein ſchlechthin Anderes verſetzen kann und muß, um Alles zu erfüllen, eine Anſicht, welcher das Manichäiſche mehr oder weniger unvermeidlich ſein wird. In der zweiten Hinſicht ſcheint aber, daß die Offenbarung Gottes, wenn wir auch hier wieder die Glieder des Unterſchiedes am Allernächſten zuſammenrücken, doch nichts Anderes wäre, als eine Art von Selbſtbiographie, bei welcher wir, um zu wiſſen, was der Gegenſtand der Beſchreibung ſei, nicht ſowohl ſehen dürfen, eben weil Erzählender und Erzähltes als Eins vorausgeſetzt werden muß, auf das, was er uns von ſich ſagt, als vielmehr aus dem, was er uns ſagt, zuſammengenommen mit dem, wie er es uns ſagt, auf ein Drittes ſchließen, das er iſt.

Aber nun fragen wir weiter, wenn wir es ſo im Allgemeinen als einen Gewinn der Hegel'ſchen Anſicht anſehen, daß die trinitariſche Unterſcheidung nicht mehr blos eine Unterſcheidung der Vorſtellung von dem göttlichen Weſen ſei, ſondern, um die Terminologie Hegels ſelbſt zu gebrauchen: der Standpunkt der Vorſtellung verlaſſen, und der des Begriffs gewonnen, — mit einem Worte: die Unterſcheidung zu einem Unterſchiede des Vorgeſtellten ſelbſt geworden iſt, — wir fragen nun weiter, auf welche Weiſe iſt dies bewerkſtelligt worden, dieſe gediegene Einheit? Dadurch, daß ſich die Bewegung des menſchlichen Vorſtellens zu verändern, hinzugeben verſucht hat in eine Bewegung des göttlichen Weſens, oder dadurch, daß die Bewegung des göttlichen Weſens hereingezogen worden iſt in die Bewegung des Vorſtellens? Und hier müſſen wir freilich für das Letztere entſcheiden; denn es iſt ja gradezu von Hegel geſagt,

daß das göttliche Wesen ein Schluß sei (Gesch. der Philos. Bd. 2. S. 253.). Es ist, um jene gediegene Einheit zu bewerkstelligen, um die Vorstellung von sich selbst als Standpunkt zu befreien, geradezu geleugnet, daß es noch einen andern als diesen Standpunkt gebe. Damit geschieht die Verwandlung der Vorstellung in Speculation, d. h. es wird ihr die Bedeutung des objectiven Denkens gegeben, nicht aber damit, daß der erstern eine intensive Concretion gegeben würde. Nun ist zwar das wohl einzusehen, und der Mangel dieser Einsicht ist das Beschränkte an den frühern Darstellungen der Trinität, daß der Prozeß des Denkens, eben als Prozeß des Geistes, zu dem göttlichen Wesen gehört, nicht ein dem göttlichen Wesen fremder ist; aber — das göttliche Wesen und der Denkprozeß sind nicht schlechthin congruent.

Darin, in dieser Identificirung des Incongruenten liegt der letzte Grund aller der Mängel, welche der Hegel'schen Trinitäts-Lehre vorgerückt werden können und zum Theile auch worden sind. Für's Erste würden wir auf diese Weise keine drei Personen erhalten, sondern nur drei Momente einer Person, wenn anders, worüber wir vorläufig nicht rechten wollen, Selbstbewußtsein und Person gleichbedeutend genommen werden sollen. Für's Andre würden diese drei nicht einmal gleichen Wesens sein, sondern erst der Geist sich als das vollendete Selbstbewußtsein über die andern beiden erheben, die zu ihm sich nur wie die abstrakten, unvollständigen Bestimmungen der Vordersätze zum Schlußsatze verhielten. Gehen wir ferner auf die einzelnen Glieder des Schlusses ein, so wird die zweite Bestimmung in ihm, nämlich Christus, auf eine völlig schwankende Weise gefaßt, einmal als dieser Einzelne, und fragen wir nach der Berechtigung, so heißt es, daß seine Geschichte allein der Idee schlechthin gemäß sei (Rel. Philos. Th. 2. S. 320. ꝛc.). Wenn aber dies, wenn also in ihm die Idee zur völligen Ruhe kommt, warum wird doch an andern Stellen die Vielheit der Individuen, ja sogar die Welt (Gesch. der Philos. Bd. 2. S. 253.) als die zweite Person dargestellt? Wir wollen nicht daran

erinnern, daß dies in keinem Falle kirchliche Trinität wäre, aber doch daran, daß in dem Begriffe Gottes, als des Einen, der der Schluß ist, durchaus kein Grund dieser Vielheit liegt. Mit der bekannten Instanz von Strauß, daß es die Art der Idee nicht sei, ihre Fülle in ein Individuum auszuschütten, mit dieser so ganz aus dem Begriffe hinaus in die einseitigste Empirie verfallenden Instanz, werden wir doch nicht irgend Etwas auszurichten vermögen. Aber noch bedenklicher fast scheint es mit der dritten Person, mit dem Geiste. Bekanntlich gehören zu dem Schlusse die drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit; aber man kommt in schwere Verlegenheit, wie man diese drei Momente auf den Schluß des göttlichen Selbstbewußtseins vertheilen solle. Enthält der Begriff der Conclusion das Moment der Einzelnheit, wie es doch wohl sein sollte, wenn es der Schluß des Selbstbewußtseins ist, und ist der Geist das dritte Moment der göttlichen Dreifaltigkeit, so ist ja der Geist, nach dem früher Gesagten, gerade das Gegentheil der Einzelnheit, nämlich die Allgemeinheit; der Geist ist existirend die Gemeinde. Man wird der hier sich ergebenden Schwierigkeit nicht abhelfen, wenn man davon spricht, daß der Geist sich aufschließe zu „endlichen Lichtfunken", und daß „aus der Gährung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, der Geist hervordufte" (Vergl. Fichte a. a. O. S. 242. ꝛc.). Das hieße der logischen Forderung, die durchaus das Moment der Einzelnheit verlangt, nur eine Redensart entgegengestellt. Sollte aber die Sache sich umgekehrt verhalten, wogegen freilich die eignen oben angeführten Darstellungen Hegels zu sprechen scheinen, indem es ausdrücklich heißt, das Erste sei die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit, sollte der Vater das Moment der Einzelnheit sein, so haben wir ja im Sohne schon, wenn unter ihm die Welt zu verstehen sein soll, das Moment der Allgemeinheit, und also, wenn der Geist noch hinzukommt, zwei Allgemeinheiten, und keine Besonderheit, oder, weil zwei Allgemeinheiten, wenn sie nicht congruiren und also eigentlich nur zwei Momente sind, während das dritte ganz fehlt, sich

gegenseitig besondern, nur zwei Besonderheiten und keine Allgemeinheit. Mit einem Worte, es fehlt an dem rechten Mittelbegriffe, wenn der Welt-Prozeß der Prozeß des göttlichen Selbstbewußtseins sein soll.

Dies ist die Sache von der einen Seite angesehen, wo die Momente der Weltentwicklung sich durchaus nicht in die Bewegung des Selbstbewußtseins, deren Resultat immer eine Einzelnheit, nicht aber eine unendliche Vielheit ist, wollen einzwängen lassen. Von der andern Seite ist die Hegel'sche Trinitäts-Lehre schon oft betrachtet worden, man hat ihr von dieser Seite aus vorgeworfen, daß sie den Begriff Gottes verliere, und nur einen werdenden Gott bei ihrer Speculation herausbringe. Es ist dies ein immer wieder erneuerter Vorwurf, der für das System immer mehr an Bedenklichkeit gewinnen muß, da es sich dadurch jedenfalls in ein entscheidendes Dilemma verwickelt sieht, entweder allen geschichtlichen Prozeß geradehin leugnen zu müssen, und sich auf die Abstraktionen des eleatischen Pantheismus zurückzuziehen, oder auf die absolute Immanenz Gottes zu verzichten. Ich sage: auf allen geschichtlichen Prozeß, denn die stets wiederkehrende, die ewige cyklische Bewegung des Ansich, Fürsich und Anundfürsich, dieses in der That als Geschichte sich höchst sonderbar ausnehmende „Spiel der Liebe mit sich selbst," wird Niemand als ein Begreifen der Geschichte gelten zu lassen Lust haben, und wenn diese blos alles Einzelne negirende und sich immer wieder auf die schlechthinige Identität zurückziehende und in ihr sich erhaltende Bewegung Geschichte wäre, so hätten in der That auch schon die Eleaten die Geschichte begriffen gehabt; denn diese negative Bewegung hatten sie auch, und nur die positive fehlte ihnen ganz. Die abstrakte Kategorie des Fürsich, die wir von Hegel erhalten, ist aber sicherlich nur ein schwacher, und sich selbst immer wieder und zwar gänzlich (alles zum Lobe der ewigen Gegenwart) vernichtender Ansatz, nur um von Neuem anzusetzen. Die in Rede stehende Philosophie hat sich selbst diese bedenkliche Stelle verborgen, indem sie bei dem für sie so großen Wagstück einer

Philoſophie der Geſchichte oder auch nur einer Phänomenologie des Geiſtes, die doch im Grunde dieſelbe Aufgabe haben ſollte, ausdrücklich an einen Anfang zu denken vermied. Ja, auf dieſen aufmerkſam gemacht, fand es Strauß ſogar gerathen, andere Sterne zu Hülfe zu rufen (Dogm. Th. 1. S. 673. Vergl. auch Fichte a. a. O. S. 252. und C. Ph. Fiſcher, die ſpeculat. Dogmatik v. Dr. Dav. F. Strauß. 1ter Bd. Tüb. 1841. S. 71.), wobei er ſich freilich in einen ſonderbaren Widerſpruch verwickelt, der indeſſen nur ihm eigenthümlich iſt, und nicht dem philoſophiſchen Syſteme zur Laſt fällt. Während er nämlich, um die ewige Gegenwart des Geiſtes zu retten, mit Sehnſucht von dem irdiſchen Anfange des Menſchengeſchlechtes rückwärts über das Irdiſche hinausblickt, ſcheint er doch ſo gar nicht geneigt, bei dem Urſprunge des Böſen (S. Dogm. Th. 2. §. 54. S. 18.) den gleichen Rückblick zu verſtatten. Muß dann nicht aber, wenn es erlaubt iſt, rückwärts das Trumm des Geiſtes an das Außerirdiſche anzuknüpfen, auch das, was, wie das Böſe, nach den Sätzen der hier vorausgeſetzten Philoſophie, zu der immanenten Bewegung des Weltgeiſtes gehört, auch bedacht werden?

Alle die Mängel aber in Beziehung auf die Lehre von Gott, deren wir hier Erwähnung gethan haben, ſcheinen ſelbſt Manche, die zu den Anhängern der Hegel'ſchen Schule gehören, mehr oder weniger deutlich gefühlt zu haben; ſie glaubten daher, wie z. B. Billroth, eine doppelte Trinität unterſcheiden zu müſſen. Billroth macht dieſe Unterſcheidung, weil „Gott kein Bewußtſein haben würde, wenn er nicht perennirend ſich von ſich ſelber unterſchiede" (Rel. Philoſ. S. 65.), alſo ohne die immanente Trinität. Wir wollen hier nicht dabei uns aufhalten, weil es nicht zunächſt zu unſerer Aufgabe gehört, wie weit der Schüler dadurch von dem Meiſter abgefallen iſt, daß er dieſe immanente Weſens-Trinität von einer transeunten Offenbarungs-Trinität trennt, wie viele ſpeculative Vortheile, die Hegel durch den Monismus des Gedankens gewonnen hatte, Billroth mit einem Male aufgiebt durch ſeinen Dualismus; aber darauf muß doch aufmerkſam gemacht

werden, daß es eigentlich kein wissenschaftliches, speculatives Interesse ist, um dessen Willen dieser Dualismus eingeführt wird. Denn wollen wir auch nicht mit Lücke in Frage stellen, ob eine Selbstvermittlung Gottes überhaupt nöthig sei, so fehlt doch diese nicht in dem Hegel'schen Systeme, und Hegel erklärt ja in der oben angeführten Stelle selbst ausdrücklich, wie die trinitarische Unterscheidung des göttlichen Wesens nichts Anderes sei, als der Prozeß des göttlichen Zusichkommens. Ueberhaupt, so lange wir nicht etwas Unvollendetes, Lückenhaftes in dem Gedankenprozesse selbst nachweisen können, um deswillen wir eine immanente Trinität anzunehmen genöthigt sind, so bleibt diese immer nur irgendwie subjectives Bedürfniß, und die Wissenschaft behält gegen uns Recht.

Wie wollen wir aber nach allem Bisherigen die Hegel'sche Trinität bezeichnen? Wodurch wird die Unterscheidung des göttlichen Wesens hervorgerufen? Sie ist eine Unterscheidung des göttlichen Wesens selbst, sie ist nicht um der Offenbarung willen gemacht, die überhaupt für dieses monistische System ein unmöglicher Begriff ist; denn zur Offenbarung gehört, wie wir oben schon erinnert haben, auch ein Anderer, dem geoffenbart wird. Dieser Andere fehlt aber dort, und Gott ist nur sich selbst offenbar, oder, wenn wir nach der Ansicht der spätern Hegelianer diesen Begriff völlig gleichbedeutend mit dem der Menschheit nehmen: die Menschheit ist sich selbst offenbar. Der Begriff hört auf, Begriff, vermittelte Einheit des Gedankens zu sein, oder vielmehr die Momente dieses Begriffes hören auf, bloße Momente zu sein, wenn sie so viele Selbstständigkeit gegen einander und so viele Concretion in sich gewinnen, daß von einer Offenbarung des einen an das andere die Rede sein kann. Wenn wir also jener (Hegel'schen) Trinität, die sich selbst nicht in eine zweifache unterscheidet, einen Namen geben wollen, so werden wir sie sicherlich nur eine immanente Wesens-Trinität nennen können, und wir dürfen wohl ohne Bedenken daraus wenigstens den weitern Schluß machen, daß die Wesens-Trinität nicht angenommen werde um der Offenbarungs-Trinität willen, d. h.

weil sich eine Offenbarung Gottes nicht anders denken lasse, oder gar, weil sie nicht anders wirklich stattgehabt habe, darum müsse man von einer göttlichen Trinität reden. Die Offenbarungs-Trinität vielmehr, wenn wir eine solche anzunehmen haben, folgt aus der Wesens-Trinität, und kann auch nur aus ihr erkannt werden. Es drängt sich darum der Verdacht auf, daß, wenn man die Wesens-Trinität nur als etwas in dem Hintergrunde der Offenbarungs-Trinität, nicht ohne Willkühr Gesetztes, annimmt, man sich des in der Wissenschaft so häufig vorkommenden Hysteron-Proteron schuldig macht, die Stufen der Erkenntniß für Bestimmungen des Wesens selbst zu nehmen, und namentlich den Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen als einen unüberwindlichen setzt, wie dies von Kant geschehen ist, der in dieser Beziehung das Geschäft der speculativen Kritik auf seinen Höhepunkt gefördert hat. Statt daß man also den Standpunkt der Erscheinung verlassen sollte, eben weil er nur subjectiver Standpunkt unsrer Erkenntniß ist, und sich bis zur Immanenz der Erkenntniß, nenne man nun diese den Begriff, die Idee, oder, wie Andere neuerdings lieber gewollt haben, die reale Erkenntniß, erheben, statt dessen setzt man vielmehr die Erscheinung als das Feste, nicht zu Verlassende, dem man nur irgendwie ein Substrat, kaum läßt sich noch sagen, zu welchem Zwecke, anklebt.

Wenn wir mit diesen Prämissen zu Hrn. Dr. Lücke zurückkehren, so giebt sich die Trinität, die wir in der Schrift finden, nach unsrem Dafürhalten, nie und nirgends als eine sich auf die Offenbarung des göttlichen Wesens beschränkende, sondern immer als eine dem Wesen selbst angehörige, und wir fürchten nur, daß Hr. Dr. Lücke die Spuren davon allzuweit herholen wollte aus dem Prologe des Johannes-Evangeliums, und noch darüber hinaus aus Philo (S. 94.). Wenn die Wesens-Trinität nicht in dem einfachen Vater — Sohn und Geist liegt, so werden wir sie allerdings wohl in der Bibel umsonst irgend anderswo suchen. Aber wie sie eben in jenen drei Namen nicht liegen soll, das wüßten wir auf keine Weise zu vertheidigen,

Zwar sind wir weit entfernt, zu behaupten, daß diese Namen in keinem Verhältnisse zu der Welt stehen, denn wir können uns auch nicht denken, daß irgend Etwas in Gott, auch das Innerste, auch das Herz Gottes, sich nicht auf die Welt bezöge. Aber doch sind diese drei Namen zunächst solche, durch welche der Inhalt des göttlichen Wesens bestimmt werden sollte, nicht irgend ein Einzelnes oder auch die Einheit eines Mehrern außer ihm. Wäre dieses Letztere, so ließe sich gar nicht absehen, warum statt der Dreiheit nicht sollte auch eine unbestimmte Vielheit angenommen werden, oder auch eine unbestimmte Einheit. Wollen wir eine bestimmte Mehrheit haben, so kann diese nur in dem Begriffe des göttlichen Wesens selbst liegen, nicht aber aus der Offenbarung desselben abstrahirt werden. Der Vater ist zunächst Vater nur für den Sohn, der Sohn ist zunächst Sohn nur für den Vater, und der Geist ist zunächst Geist, nur sofern er von beiden ausgeht. Es ist auch durchaus keine Dreiheit nothwendig, um sich Gott als den sich offenbarenden zu denken, und auf eine treffliche Weise hat Hr. Dr. Lücke in dieser Hinsicht das von Hegel und seinen Anhängern ungerecht behandelte a. T. in Schutz genommen (S. 90.). Das a. T. hält neben der reichsten Offenbarung Gottes die unbestimmte Einheit des Wesens fest, so wie ihm gegenüber das Heidenthum die unbestimmte Vielheit. Wo aber das a. T. auch nur einen Anlauf nimmt zur Bestimmung des göttlichen Wesens, da zeigen sich auch bei ihm Anklänge an die Trinität, und an diesen, wiewohl sehr seltnen und leisen, fehlt es ihm in der That nicht. Wenn wir also Alles wohl überlegen, so können wir nicht umhin, dafürzuhalten, daß das Bedenken des Hrn. Dr. Lücke eigentlich nicht das gewesen, hinter der Offenbarungs-Trinität die Wesens-Trinität nicht finden zu können, sondern diese von jener so zu trennen, wie dies von mehrern Neuern geschehen ist, die aus irgend einer wissenschaftlichen Besorgniß, die sie auch mehr oder weniger ausgesprochen haben, zu jener Trennung getrieben wurden. Wie gegründet aber ein Bedenken gegen solche Trennung sei, haben wir schon angemerkt, und

zwar ein Bedenken mit Rückſicht auf die beiden getrennten Glieder, nämlich auf Seiten der Offenbarungs-Trinität, ſofern ſich in ihr als ſolcher die Einheit nicht finden laſſe, aus welcher gerade dieſe Dreiheit hervorgehen ſollte, auf Seiten der Weſens-Trinität aber, ſofern ſich in ihr die Dreiheit nicht finden laſſe, zu der ſich die Einheit des göttlichen Weſens außer ſich ſetzen müſſe.

Es bleibt uns darum nur übrig zu fragen, was diejenigen, welche dieſe Trennung eingeführt, dazu bewogen haben könne, mit ſolchem Nachdrucke auf ſie zu dringen. Daß dies die Selbſterkenntniß Gottes nicht ſein könne, haben wir auch ſchon angemerkt und gezeigt, wie die Selbſterkenntniß ſehr wohl beſtehe bei jener Einheit, wie ſie Hegel feſthält. Ebenſo müſſen wir das Bedenken des Hrn. Dr. Lücke gegen die Selbſtliebe als Grund der Weſens-Trinität theilen (a. a. O. S. 99.). Denn ſoviel iſt jedenfalls gewiß, wenn man dieſen Ausdruck in unverfänglicher Weiſe, wie es von Hrn. Dr. Nitzſch geſchieht (vgl. a. a. O. S. 339.), zur Begründung der immanenten Trinität gebrauchen will, ſo iſt nothwendig, demſelben gerade die entgegengeſetzte Bedeutung zu geben, die er bei dem menſchlichen Weſen hat. In Gott bezeichnet es die Selbſtbeſtimmung ſeines Weſens, ſich völlig in ein Andres zu verſetzen; in dem Menſchen bezeichnet es die Beſtimmung ſeines Weſens, zu ſich zurückzukehren, und ſich jedem Andern entgegenzuſetzen. Wir würden alſo eher die Selbſtverleugnung Gottes als den erſten Impuls zu einer immanenten Trinität annehmen zu dürfen glauben. Doch davon nachher noch etwas mehr. Einen Namen haben wir bisher noch nicht genannt, der auch als Grund für den Dualismus der Trinitäten angeführt wird, und dies iſt die Perſönlichkeit. Auch Nitzſch bekennt (a. a. O. S. 337.), daß für die Nachweiſung der immanenten Trinität Alles an der Entwicklung der Perſönlichkeit liege. Strauß hat auch gerade dieſen Begriff benutzt zur Auflöſung des Dogma's der Trinität, ſofern von der Perſönlichkeit der Begriff des Beſchränkten nicht zu trennen ſei. Es haben ihm darauf ſchon

Mehrere geantwortet, wie C. Ph. Fiſcher (a. a. O. S. 40. ꝛc.) und in beſonderer Beziehung auf unſern Gegenſtand Fichte (a. a. O. S. 232. ꝛc.); aber jedenfalls ſtimmen auch wir in den genauen Zuſammenhang ein, welchen Strauß hiermit der Lehre von der Perſönlichkeit und der Trinität giebt.

Ohne jene Trennung der immanenten von der Offenbarungstrinität, laſſe ſich, behaupten namentlich Tweſten und Billroth (ſ. Lücke a. a. O. S. 101.), die Perſönlichkeit Gottes nicht feſthalten. Dies muß nun noch etwas genauer erwogen werden. Schon das dünkt uns nicht ganz recht, ſo ſehr es mit ungemein wenigen Ausnahmen als Regel gilt, daß Selbſterkenntniß, Selbſtbewußtſein, Perſönlichkeit, wie ſynonyme Ausdrücke in eine Reihe geſtellt werden. Zur Selbſterkenntniß bedarf es nichts als Reflexion, ein Zurückbiegen des Geſetzten auf das Setzende, welche ſich ſodann in dieſem Unterſchiede auf einander beziehen, als Subject und Object. Dies ſcheint aber doch zur Perſönlichkeit nicht zu genügen. Wenigſtens wüßte ich dann nicht, warum man nicht ſchon Göſchel recht geben wollte, wenn er (Hegel und ſeine Zeit mit Beziehung auf Göthe. 1832. S. 74. u. 134.) Hegel von dem Vorwurfe, als leugne oder verliere er die Perſönlichkeit Gottes, dadurch reinigen will, daß er fragt: „was iſt denn dieſe Idee (nämlich der Begriff des Begriffs) anders als die Perſönlichkeit Gottes?“ Das iſt unzweifelhaft, daß ſich Hegel, wie er ſelbſt ſo oft wiederholt, durch das, was er die Idee nennt, dadurch, daß ihm Gott die Idee iſt, über die Syſteme der abſtrakten Subſtanzialität erhoben hat. Bedarf es nun weiter nichts zur Perſönlichkeit, ſo iſt dieſe wohl ſeinem Syſteme mit dem größten Unrechte abgeſprochen worden. Aber mich dünkt, diejenigen, welche jenen Vorwurf erheben, haben doch, vielleicht ſich ſelbſt zum Theile unbewußt, noch irgend eine andre Beſtimmung in der Perſönlichkeit feſtgehalten, als nur die der Reflexion des Vielen in das Eine. Wenn ſie freilich von Lebendigkeit oder gar von Individualität als einem ſolchen ſprechen, das noch hinzuzufügen ſei, ſo iſt darin ihnen unmöglich beizuſtimmen.

Denn Individualität kommt ja auch dem Naturdinge, alſo ſchon dem ſich aus ſich entwickelnden, Lebendigkeit ſchon der einfachen Reflexion der Empfindung zu, ſo daß es alſo zu keinem von beiden auch nur des Begriffs des Begriffs bedarf, und man in gewiſſer Beziehung mit vollem Rechte behauptet hat, jene Beſtimmungen in die Idee aufgehoben zu haben. Aber dennoch bleibt an jenen Inſtanzen der Lebendigkeit und Individualität, die man gegen den Hegel'ſchen Gottes-Begriff geltend gemacht hat, etwas Wahres. Hegel hat nämlich in ſeinem Begriffe, und in ſeinem Begriffe des Begriffs nichts Anderes als die allgemeine Thätigkeit des Denkens, durch welche und in welcher alſo jedes denkende Individuum identiſch wird mit andern, die alſo über jede Individualität, über jede Reflexion, wie dies Hegel ja auch zugiebt, und ſogar als einen Vorzug rühmt, über jede Reflexion in ſich übergreift. Es kommt in dieſem Geiſte nicht recht zur Einheit, darum kommt es auch nicht recht zum All, und kommt nicht recht zum All, darum kommt es nicht recht zur Einheit. Unſtreitig gehört das Denken zur Perſönlichkeit, ſo daß wir ſagen können: keine Perſönlichkeit ohne Denken; denn es iſt dies die Thätigkeit, in welcher das Individuum mit Andern ſich identificirend, ſich mit andern in Eins ſetzend, ſich ſetzt. Aber das Denken iſt nur die eine Seite der Perſon, und wenn man das Denken nur als allgemeine Thätigkeit nimmt, wie dies eben bei Hegel geſchieht, und das Denkende, in welchem dieſe Thätigkeit vorgeht, unvermerkt hinter ſich fallen läßt, ſo geht man von Nichts aus, und kommt dann freilich auch zu Nichts. Es kommt mit allem Begriffe des Begriffs zu keiner Concretion. Hegel war entſchieden im Rechte damit, daß er das zähe Denkende dadurch in Fluß zu bringen ſuchte, daß er hervorhob, wie das Denken ein in Eins Setzen mit Anderm, die Erzeugung eines Continuums ſei; aber es kam nie recht zu dieſem Andern, weil es nie recht von dem Eins ausging, und ſo reducirte ſich die ganze dialektiſch-ſpekulative Bewegung wieder auf eine Abſtraktion. Es iſt das Denken (als der allgemeine Ausdruck der eigenthümlichen Geiſtesthätigkeit) ebenſowohl, als es ein Sich-

in-Eins-Setzen ist, auch ein Sich-in-Eins-Setzen, ein Aufheben der Unterscheidung, um den Unterschied zu setzen, und ein Setzen des Unterschieds, um ihn aufzuheben. Damit sind wir der Persönlichkeit näher gekommen. Sie ist weder ein schlechthin Gesetztes, noch ein schlechthin Setzendes, auch nicht ein schlechthin sich Setzendes, sondern ein sich in ein Andres Aufhebendes, um sich zu setzen, und ein sich Setzendes, um sich in ein Andres aufzuheben. So ist Persönlichkeit vielmehr das gerade Gegentheil des schlechthin Einfachen, bis zu welchem es das abstrakte Denken bringt, und es läßt sich eine einsame Persönlichkeit nicht denken.

Wie dies bei der menschlichen Persönlichkeit sei, wie sich diese nur in der Vielheit der Personen entwickle, wie eine solche Beziehung von Vielheit und Einheit in der Persönlichkeit eine ganz Andere sei, als die Beziehung von Vielheit und Einheit in der Gattung, dies haben wir früher schon dargethan (s. diese Zeitschr. Bd. VI. H. 1. S. 94. ꝛc.), und wir wollen darum hier, indem wir an jenes anknüpfen und es voraussetzen, nur Einiges noch zur Erläuterung, namentlich aus der psychologischen Beobachtung, hinzufügen. Der Anfang der menschlichen Persönlichkeit ist die dritte Person. Das Kind spricht von sich in der dritten Person, als er oder sie. Aber wer ist es, der so von einer dritten Person spricht? So fragen wir, aber so fragt nicht das Kind, und sobald das Kind einmal so fragte, so würde es nicht mehr von sich nur in der dritten Person, sondern ebenso auch in der ersten sprechen. So lange es aber nur in dieser dritten Person spricht, so ist es, wie wenn noch ein Höheres, Denkendes über dieser Individualität des Sprechenden schwebte und sie als fremdes Drittes behandelte. Dieses Andere, Höhere ist aber nichts als die abstrakte, subjektlose Thätigkeit des Denkens selbst, in der es noch nicht zu einem rechten sich Aufheben in ein Anderes, und darum auch noch nicht zu einem rechten Sichsetzen, sondern nur zu einem Gesetztsein (er, sie, es) gekommen. Aber wie geht es nun zu, daß es aus dem indifferenten Er zu dem Ich kommt?

Nicht anders, als durch die Vermittlung des Du. Das Ich geht aus von sich, und setzt das Du, und zwar nicht als ein Gesetztsein, sondern als ein Ich, d. h. also, es setzt sich. Ohne eine Anrede mit Du würde es nimmermehr zu einem Ich kommen; die Sprache ist nur als Tradition zu begreifen, und in ihr die Menschen nur als Menschheit, als zusammenhängende persönliche Einheit der unendlich vielen Individuen. Eben darin, daß nun die Menschheit nicht blos die bestimmte, discrete Zahl der Persönlichkeit, die Drei ist, sondern die unbestimmte Zahl der Vielheit, darin liegt es, daß sie zum Prozesse der Geschichte sich entwickelt, und wir haben in der frühern Auseinandersetzung (a. a. O.) schon gesehen, wie die Geschichte eine vollkommne Persönlichkeit voraussetze, und hier sind wir nun wieder an derselben Stelle. Soll es zu einem Ich in dem Menschen kommen, so muß er mit Du angeredet werden, und diese absolute Anrede ist der Logos, und die Zeit in der Geschichte, wo die Menschheit aus der Unbestimmtheit der dritten Person zur ersten überging, wo sie zum erstenmal als Menschheit das Ich von sich gebrauchen konnte, ist die der Erscheinung des Logos im Fleische. Aber eben diese Menschwerdung der Person, dieser Prozeß der Geschichte, diese zeitliche Vielheit der persönlichen Individuen, setzt eine unzeitliche, ewige Dreiheit der Person voraus, oder die göttliche Trinität ist die nothwendige Voraussetzung der Menschheit, der Geschichte, der Entwicklung der zeitlichen Persönlichkeit.

Hier ist deshalb mehr als Analogie, wie sie gewöhnlich allein gebraucht wurde, um die Trinität spekulativ zu begründen. Wir halten uns vielmehr berechtigt zu der Behauptung, daß alle diejenigen, welche eine solche Analogie versuchten, von der dunkeln Ahnung eines tiefern, causalen oder, um es gleich bei seinem eigenthümlichen Namen zu nennen, persönlichen Zusammenhangs, der hier stattfinde, geleitet wurden. Denn das ist der geheime, noch nicht genug erkannte, aber von der Philosophie zu entwickelnde Sinn aller Analogie, daß sie über sich hinausweist. Fangen wir nun damit an, zuerst kurz zu sagen,

was Persönlichkeit sei, dann in welcher Weise sie als das Wesen Gottes zu fassen, und endlich, inwiefern ein Unterschied zwischen immanenter oder Wesens-Trinität und transeunter oder Offenbarungs-Trinität zu machen sei.

Person könne durchaus nichts Einsames sein, haben wir schon gesagt, und wir haben damit allem Dem, was an der Instanz des ältern Fichte gegen die Persönlichkeit Gottes, welche Strauß in seiner Dogmatik mit allem Nachdrucke aufgenommen hat (Bd. 1. S. 504.), wahrer Einwurf ist, alle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wäre in dem Begriffe der Persönlichkeit die Bestimmung einer schlechthinigen Schranke enthalten, so könnten wir allerdings nicht von der Persönlichkeit Gottes sprechen. Aber es ist nicht nur nicht eine schlechthinige Schranke in dem Begriffe der Persönlichkeit enthalten, wogegen schon, wie wir oben erwähnt haben, tiefer gründende Denker Verwahrung eingelegt haben, sondern es ist vielmehr das gerade Gegentheil einer solchen Schranke; die Person ist nichts Einsames. Sie ist aber ebensowenig ein schlechthin Allgemeines, eben weil sie sonst in dem Individuum ihre Schranke statt ihrer Wirklichkeit hätte. Die Persönlichkeit ist keine allgemeine Form des Seins, und wenn man diese allgemeinen Formen Kategorien nennt, so gehört die Persönlichkeit nicht in eine Kategorien-Tafel. Sie ist kein allgemeiner Begriff, unter den alle Einzelnen befaßt würden, und der allen Einzelnen als Bestimmung inhärirte. So oft schon daran erinnert worden ist, daß die Persönlichkeit nicht Gattung sei, so wird doch selbst von Solchen, die dies anerkennen, nicht genug darauf geachtet, und dieser Irrthum zum πρῶτον ψεῦδος ihrer Spekulation. Man kann nie sagen: es hat einer Person, während man doch sogar sagt: er hat Bewußtsein, er hat Geist, sondern man sagt nur: er ist Person. Wenn also die Person weder schlechthin Einzelnes, noch schlechthin Allgemeines ist, so kann sie auch nicht als dieses Ding aufgefaßt werden. Sie ist vielmehr die Thätigkeit, die sich selbst zum Einzelnen macht. Als Thätigkeit aber ist sie ein Herausgehen aus sich selbst, und sie

kann nur zu diesem Herausgehen aus sich selbst kommen, indem sie nicht blos dieses ist, sondern das Allgemeine selbst. Das abstrakt Einzelne, das natürliche Individuum, ist die stille Ruhe des Seins, das, worin auch ein Allgemeines, die Gattung, gesetzt wird, aber so, daß dieses Allgemeine von sich abfällt, und das Individuum verzehrt sich in sich, damit die Gattung wieder zu ihrem Rechte komme. Doch davon sehen wir hier ab, um uns nicht mit unserer Spekulation aus dem Gebiete des Persönlichen in das des Unpersönlichen, des Natürlichen, zu verlieren. Persönlich thätig, als Person, auch in rechtlicher Beziehung ist der, welcher das Allgemeine, das er ist, gegenwärtig hat, als Gesetz, als Idee, und eben, weil er dieses gegenwärtig hat, nicht in dieser seiner Einzelnheit bleiben kann, in der er nicht ist, was er ist, sondern aus ihr herausgeht, sich zu dem Allgemeinen setzt, das er der Potenz nach ist. Wo diese Allgemeinheit nicht Charakter eines Individuums ist, da kann wohl Ich, Selbst ꝛc. sein, aber nicht Person; es findet sich da im rechtlichen Sinne eine deminutio capitis, wie z. B. bei dem Kinde. Die Person im rechtlichen Sinne setzt voraus, nicht blos die Potenz der Allgemeinheit, die auch in dem Kinde ist, und ohne die es allerdings nicht Ich sein könnte, sondern die zu sich gekommene Allgemeinheit, die Reflexion der Einzelnheit über und zu der Allgemeinheit. Die Persönlichkeit ist die höchste Stufe aller Reflexion; als Charakter des persönlichen Seins müssen wir es festhalten, daß das der Potenz nach sich als Allgemeines Erfassende, wozu eben die höchste Stufe der Reflexion gehört, zu der Allgemeinheit, die es ist, hinausgehe, sich im Hinausgehen aus seiner Einzelnheit verwirkliche.

Dieses Hinausgehen, dieses Verwirklichen kann nun allerdings in doppelter Weise geschehen. Entweder das Hinausgehende macht sich dadurch zum Allgemeinen, realisirt sich dadurch als das Andere seiner, daß es Alles außer sich negirt, vernichtet. Allein auf diese Weise kommt eigentlich der Prozeß der Persönlichkeit nicht zu seinem Ziele, vielmehr in diesem Negiren des Andern bleibt das Negirende das Einsame, und insofern

das Hinausgehen nicht das Ende der persönbildenden Thätigkeit ist, sondern vielmehr nur die Realisation der Allheit, so daß das Eins auch das Andere ist, so muß es aus dieser Allheit wieder zur Zurückbeziehung auf die Einheit kommen, die Thätigkeit des Hinausgehens muß zu einer Thätigkeit des Insichgehens werden, oder das Versetzen in die Allheit als das Setzen der Einheit des sich Versetzenden werden. Somit ist aber die in die Allheit sich durch Negation versetzende Thätigkeit auch keine die Einheit setzende, sondern die Einheit negirende, also statt Person bildende, die Person vernichtende Thätigkeit. Eine solche Verwirklichung der Person ist der Despotismus, von dessen impotentia, die das seiner saevitia Correspondirende ist, schon das Alterthum viel zu reden wußte.

Wird hingegen die Thätigkeit des Hinausgehens eine affirmirende, so ist sie ein wahrhaftes Versetzen in den Andern, und in diesem Versetzen gewinnt das sich Versetzende seinen eignen Inhalt. Diese affirmative Persönbildung ist die Liebe, und wir würden in dieser Beziehung wohl der Ansicht von Sartorius am nächsten kommen, dessen Schrift Hr. Dr. Nitzsch erwähnt (a. a. O. S. 339.), eine Schrift, die wir aber bis jetzt noch nicht näher kennen zu lernen Gelegenheit hatten. Die Liebe ist die Thätigkeit, vermöge welcher das Thätige in seiner Versetzung, in welcher es die Allheit realisirt, seine eigne Einheit gewinnt, zur wirklichen Allgemeinheit wird, die es der Potenz nach ist, oder, wenn wir es kurz negativ ausdrücken wollen: es ist diejenige Thätigkeit, die nichts schlechthin Anderes sein läßt. Wir möchten hier an den merkwürdigen §. 159. der Hegel'schen Encyklopädie erinnern, wo die Thätigkeit des Begreifens mit der Liebe identificirt wird. Bedenken muß es erregen, daß Alles ein und dieselbe Thätigkeit ist, Ich, Freiheit, Liebe, Seligkeit, oder daß vielmehr der Begriff allein die Thätigkeit sein soll, und z. B. die Liebe Empfindung, die wir, wenn sie nur dies wäre, ohnedies nicht zu unterscheiden wüßten von dem Genusse, welcher die Seligkeit sein soll. Wir sehen darin eine förmliche Degradation der Liebe, daß sie nur

Empfindung sein soll, eine Degradation, zu der es freilich um so nothwendiger kommen mußte, als außerdem, wenn die Liebe als das Thätige, das sie wirklich ist, aufgefaßt worden wäre, sich die Abstraktion klar gezeigt hätte, deren sich diese Philosophie gerade an der Stelle, wo sie Alles in der Einheit zu haben meint, am meisten schuldig macht, „weil die selbstständige Wirklichkeit gedacht werden soll als in dem Uebergehen und der Identität mit der ihr andern selbstständigen Wirklichkeit, allein ihre Substantialität zu haben," so daß also für die Liebe ebensowenig ein rechter Gegenstand, als ein rechtes Subjekt übrig bleibt. Bei der Entwicklung des menschlichen Individuums zur Person können wir die einzelnen Momente der Thätigkeit, durch welche dies zu Stande kommt, recht abgesondert für sich präparirt sehen. Das Kind nämlich als solches ist ganz in der Versetzung begriffen, es ist ganz Hingebung, aus der es nur allmählig sich selbst seine Einheit gewinnt. Es ist sogar hingegeben dem Natürlichen, es concentrirt sich seine ganze Energie in dieser versetzenden Thätigkeit, so daß es eine Kraft der Projektion übt, die in dem weitern Fortgange der menschlichen Entwicklung nicht wieder vorkommt. Sofern aber nun bei jeder solchen Versetzung die Thätigkeit des sich Versetzenden zu ihrem Resultate gelangt, so gewinnt dadurch das sich Versetzende an Gehalt, es wird dadurch zu einem Er, das aber, nach dem bereits oben Angedeuteten, endlich wagt, seinen Gehalt mit seiner Thätigkeit, den Ausgang und Zielpunkt seiner Thätigkeit zusammenzuschließen und dadurch zum Ich sich zu erheben.

Wenn dies im Allgemeinen der Prozeß der Persönlichkeit ist, so fragt sich weiter, wie er näher der Prozeß des göttlichen Wesens ist. Er muß nothwendig dessen Prozeß sein, sofern Gott mehr als Weltseele, mehr als vegetative, organisirende Kraft der Welt, mit einem Worte, sofern er die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit, näher der Menschengeschichte ist. Ist Gott Person, so ist er nicht einsames Wesen, sondern der Nisus des sich Versetzens ist auch in ihm in der vollkommensten

Weiſe, es iſt nicht nur Liebe in Gott, ſondern er iſt ſelbſt die Liebe. Sagen dagegen Manche: dieſer Riſus kommt zu ſeiner Befriedigung in der Schöpfung, ſo haben ſie nicht nur die Zeitlichkeit in Gott ſelbſt gebracht, und es befreit ſie nichts von der Conſequenz, daß ſie einen werdenden Gott ſetzen, denn die Welt, ſofern ſie zur Selbſtbejahung Gottes gehört, wird zu einem Theile ſeines Weſens. Zugleich aber wäre der perſönliche Gott, wenn man unter dieſer Vorausſetzung noch von einem ſolchen ſprechen kann, die einzige unter allen Perſonen, der die Befriedigung des Sichverſetzens nicht vollkommen zu Theil würde, indem das, worein ſie, die ewige, ſich verſetzt, als Zeitliches mit ihr nicht gleichen Weſens wäre, und jeder Akt des Sichverſetzens eben darin ſeine Endlichkeit, ſein Vergehen hat, weil es zu keinem vollſtändigen Reſultate kommt. Zwar könnte man ſagen, daß wir mit dem Riſus, von welchem wir ſprechen, gleichfalls ſchon eine Zeitlichkeit in Gott ſetzen. Allein wenn dieſer Riſus mit ſeiner Befriedigung zuſammenfällt, ſo iſt einem ſolchen Vorwurfe begegnet, und wir wollen hier ein für allemal erinnern, daß das, was wir als die Momente der göttlichen Trinität auseinanderlegen, nicht möge als ein zeitliches Außer- und Nacheinander genommen werden. Damit vielmehr jener Riſus nicht von ſeiner Befriedigung getrennt gedacht werden müſſe, eben darum iſt es nothwendig, eine außerzeitliche, immanente Trinität anzunehmen. Trinität? — Eigentlich dürfen wir vorläufig nur ſagen — Duplicität. Gott macht ſich zum Andern ſeiner, er verſetzt ſich in das Andre, und zwar, weil nur ſo eine vollkommne Verſetzung möglich iſt, in das ihm völlig weſensgleiche Andre. Allein hiermit haben wir eben eine Zweiheit, und zu einer ſolchen muß es durchaus kommen, weil ſonſt von keiner Befriedigung jenes Dranges, ſich zu verſetzen, die Rede ſein könnte, und wir dürfen dieſes Zweite, was auch noch folgen möge, niemals wieder aufgeben, ſo daß es zum bloßen Momente herabſänke, und das Verſetzen aufhörte, ein wirkliches Verſetzen zu ſein. Aber hiermit haben wir keine Dreiheit und keine Unio, wie beides in der Trinität zugleich

ausgeſagt wird, und wie namentlich das Zweite, die Unio, nothwendig iſt, um nicht ganz aus dem Monotheismus herauszufallen. Allein das Ausgehen Gottes war nicht ein Ausgehen von Nichts; es kann alſo durch ſein Verſetzen nicht ein Nichts zu Stande kommen, ſondern ein drittes, und zwar ihm auch Weſensgleiches, weil das Ausgehende zu nichts Anderm werden kann, als was es iſt, zugleich aber auch ein Drittes, ſofern es das aus der Verſetzung, alſo aus dieſen beiden Reſultirende iſt. Dieſes Reſultat iſt freilich nur dritte Perſon; allein es kommt eben damit die Baſis der wirklichen Perſönlichkeit zu Stande. Würde es nicht zu einem Er kommen, ſo auch zu keinem Du, ſo auch zu keinem Ich. Das aus ſich Hinausgehende muß ſich ſelbſt vollkommnes Objekt, d. h. ein Er werden, ſich vollkommen gegenſtändlich, um in ſeiner Gegenſtändlichkeit ſich ſelbſt zu faſſen, und Ich zu ſein. So iſt auch ein wohl zu unterſcheidender Akt das Sich-gegenſtändlich-werden von dem Sich-verſetzen, und ebenſo das Sichſelbſtfaſſen von dem Sich-gegenſtändlich-werden. Die dritte Perſon iſt die Bedingung und zugleich das Reſultat derjenigen Bewegung der Perſon, durch welche ſie, die die wahre Allgemeinheit iſt, die Objektivität in ſich hat, oder — wollen wir uns lieber die Bewegung von Seite des Reſultats anſehen, — ſich zur Objektivität wird und macht. Wäre dieſe dritte Perſon nicht, ſo müßten wir annehmen, daß das Verſetzen, welches die zweite ausdrückt, gar kein oder wenigſtens ein nur unvollſtändiges Reſultat gewährt habe. Man kann auch nicht ſagen, es bedürfe keiner dritten Perſon, da die Reflexion der Bewegung, durch welche die zweite zu Stande kommt, das Verſetzen, ſchon das Er gebe; denn wie ſoll es ſonſt zu dieſer Reflexion kommen, ohne eine dritte, in welcher ſich das Objekt darſtellt? Wie ſoll ohne die dritte die Bewegung des Verſetzens, durch welche es zur Zweiheit kommt, nicht wieder zur Einheit ſich aufheben ohne eine Dritte, in welcher dieſe zwei ſich unterſcheiden. Mit zwei Perſonen würde es zu keiner Perſon kommen, ohne eine dritte zu keiner erſten, ohne eine erſte zu keiner zweiten, und ohne eine zweite zu keiner dritten.

Sie ſetzen ſich gegenſeitig voraus. Was bei der menſchlichen Perſönlichkeit ein allmäliges Werden aus der dritten durch die zweite zur erſten Perſon iſt, das iſt bei der göttlichen Perſönlichkeit ebenſowohl eine Bewegung von der erſten durch die zweite zur dritten Perſon. Die göttliche Perſönlichkeit wird nicht, ſondern ſie iſt, und wird, weil ſie iſt; die menſchliche Perſönlichkeit iſt nicht, ſondern wird, und iſt, weil ſie wird. Niemand wird deshalb auch ſagen, daß man auf dieſe Weiſe in das zurückfalle, was man an der Hegel'ſchen Anſicht getadelt habe, nämlich daß eigentlich die dritte Perſon allein Perſon ſei, und daß die andern in ihr nur als Momente vorkommen. Eben dadurch, daß es drei ſind, dadurch kommt es zwar zum Denken; aber eben dadurch wird auch gehindert, daß ſich eine in die andere als bloßes Moment des Gedankens aufhebe. Die dritte Perſon iſt ebenſowohl die erſte und zweite, als die zweite die erſte und dritte ꝛc., und jede unterſcheidet ſich nur durch ihr primitives Moment gegen die andern: primitiv nicht zwar der Zeit nach, ſondern nur ſo, daß es das Moment iſt, durch welches jede Perſon gegen die andern beiden hervortritt. Wir müſſen alſo vielmehr ſagen, daß die erſte und zweite Perſon nicht mehr Moment in der dritten ſei, als die erſte und dritte in der zweiten und die zweite und dritte in der erſten.

Schon Abälard hat an die grammatiſchen Perſonen erinnert (ſ. Strauß, chriſtliche Glaubensl. Bd. 1. S. 465., wo wir auf die betreffende Stelle aufmerkſam gemacht wurden), aber nicht nur, daß er eben blos als grammatiſch dieſen Unterſchied anſah, und alſo von ihm nur abſtrakt analogiſchen Gebrauch machte; ſondern eben die Vorausſetzung, die ſich hierbei einſchlich: primam quidem personam caeterarum principium esse quoddam et originem seu causam, iſt eine durchaus falſche. Die erſte Perſon iſt nicht mehr die Urſache der zweiten und dritten, als die zweite der dritten und erſten u. ſ. f. Hierin beruht eben, daß ſie bei völliger Weſensgleichheit doch ihre Einheit in etwas ganz Andrem als in der bloßen Gattung

haben, daß vielmehr ihre Einheit darin besteht, daß je zwei Personen nothwendige Momente der dritten sind; daß es ebensowenig eine dritte Person geben würde ohne eine erste und zweite, als eine erste ohne eine zweite und dritte.

Hiermit erhellt, in welchem Verhältnisse der Prozeß der Persönlichkeit steht zu dem der Selbsterkenntniß, in dessen analogischer Anwendung auf das Wesen Gottes man eigentlich seit Leibnitz, ja wir dürfen vielleicht noch weit früher anfangen, die ganze Kraft der Spekulation zur Exposition des Dogmas von der Trinität enthalten sieht. Wie man auch in neuerer Zeit, ohne sich dies selbst immer zur vollkommnen Klarheit zu erheben, dabei stehen geblieben ist, haben wir schon früher erwähnt; doch ist es auch mit Bestimmtheit ausgesprochen z. B. von Twesten (Dogm. Bd. 2. S. 204. ꝛc.): und wenn z. B. Ph. Fischer (Idee der Gottheit S. 74. ꝛc.) die Trinität als Urwesen, Urwille und Urgeist darstellt, und so die Mitte hält zwischen der psychologisch-analogischen und der logischen Darstellung, so fürchten wir, daß er den Einwendungen gegen beide sich aussetzt, einerseits nämlich, daß die Unterscheidung mehr in das vorstellende Subjekt, als in Gott fällt, andrerseits, daß nur das dritte der selbstbewußte persönliche Gott wäre, die beiden ersten aber nur abstrakte Bestimmungen desselben. Wir müssen aber darin dem verehrten Herausgeber dieser Zeitschrift (Bd. VI. H. 2. S. 161.) beipflichten, daß es zu dem Prozesse der logischen Selbstunterscheidung gar keiner Mehrheit der Personen bedürfe, daß dieser Prozeß eben zu dem Wesen einer einzelnen Person als solcher gehöre, mit einem Worte, daß dieser Prozeß auch „monistisch" gedacht werden könnte. Zum Beispiele dient uns allerdings jede menschliche Person, aber zugleich dafür, daß dieser logische Prozeß der Reflexion in einer Person gar nicht stattfinden würde ohne die Voraussetzung der Mehrheit von Personen; daß es gar nicht zu dieser unterscheidenden Thätigkeit in der einzelnen Person kommen würde, wenn diese einzelne Person nicht in der unterschiedenen Einheit mehrerer Personen sich setzte; kurz, daß wir kein Ich und dessen immanente Bewegung

haben würden ohne die vorausgesetzte Einheit desselben mit einem Du und Er. So ist also der Prozeß der Reflexion oder der Selbst-Erkenntniß eine einzelne Aeußerung, ein Reflex des Prozesses der Persönlichkeit, nicht aber er selbst, eine Hinweisung auf ihn eine nachbildliche Wiederholung des Akts, durch welchen die Person geworden, eine Wiederholung, die aber immer auf einen Urakt zurückweist; wodurch sich auch die Beharrlichkeit erklärt, mit der man das, was durch die Logik so unmittelbar dargeboten wurde, zur Erklärung der Persönlichkeit selbst anwenden wollte.

Ganz der gleiche Fall ist es auch mit dem Wesen des Schlusses, in dessen Gliederung Neuere, wie wir gesehen haben, das Wesen der Persönlichkeit finden wollten. Die Persönlichkeit ist die Voraussetzung des Syllogismus; denn nur mit ihr erst ist die Möglichkeit gegeben, Allgemeines, Besonderes und Einzelnes mit einander zu vermitteln, mit ihr erst, die, zur Allgemeinheit sich erweiternd, dadurch sich wahrhaft erst als Einzelnes setzt. Es würde nie zu der syllogischen Thätigkeit des abstrakten Denkens kommen ohne die vorausgesetzte Persönlichkeit, zu der syllogistischen Thätigkeit, in welcher der Denkstoff der Persönlichkeit assimilirt wird, und eben darum auch ihre Form annehmen muß.

Da nun die göttliche Persönlichkeit die ewige, ewig seiende, nicht zeitlich werdende ist, und auch die eine Person nicht früher ist und sein kann, als die andre, weil außerdem sogleich die ganze dreieinige Persönlichkeit aufgehoben sein würde, so folgt daraus, daß die drei Personen sich durch nichts von einander unterscheiden können, wie wir dies denn wohl auch in der Schrift, in dem, was sie als die Elemente der nachher entstandenen Trinitäts-Lehre giebt, bestätigt finden werden, als eben dadurch, daß die erste die erste, die zweite die zweite, die dritte die dritte ist, d. h. daß die erste diejenige ist, in welcher das Moment des Nisus zum Ausgehen das primitive, die zweite diejenige, in welcher das Moment des Ausgegangenseins, die dritte, in welcher das Moment des Resultirens, des Gestaltens der

Perſönlichkeit das primitive, die andern beiden jedesmal concomitirend ſind. Oder die erſte Perſon wäre die, in welcher das Moment der als Gott anredenden (Ich) Thätigkeit, die zweite diejenige, in welcher das Moment der als Gott angeredeten, und die dritte diejenige, in welcher das Moment der von ſich als Gott reden laſſenden Thätigkeit das vor die übrigen hervortretende iſt. So hat die Zahlbeſtimmung der erſten, zweiten und dritten Perſon auch aufgehört, abſtrakte Zahlenbeſtimmung zu ſein, und wird zur concreteſten Bezeichnung des Unterſchieds der Perſonen. — Wenn namentlich die Perſönlichkeit des h. Geiſtes, und inwiefern ſie in der h. Schrift gelehrt werde, ſo vielen Zweifel erweckt hat, ſo dürfte dies hierin ſeinen Grund haben. Ebenſo, wenn jüngſt Strauß in ſeiner Dogmatik (Bd. 1. S. 81. 426 u. 450.) den göttlichen Geiſt, von dem Chriſtus auch nach dem vierten Evangeliſten erfüllt geweſen ſei, neben dem λόγος eine überflüſſige Vorſtellung nennt. Sie kann nur für den dieſen Namen verdienen, der das trinitariſche Verhältniß in Gott nicht zur Anerkennung bringt, und in Folge davon auch den ſubtilen Unterſchied nicht beachtet, welcher bei den bibliſchen Schriftſtellern in Beziehung auf das Verhältniß des Geiſtes und des Logos zu Chriſtus gemacht wird. Verf. beſinnt ſich nicht einer einzigen Stelle, wo geſagt würde, daß Chriſtus der Geiſt ſei. Wollte man 2. Cor. 3, 17. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, hierher ziehen, ſo würde man ſehr unrecht thun; denn hier iſt weder κύριος noch πνεῦμα die eigentliche Perſon, ſondern jenes iſt das Evangelium, der durch Chriſtum herbeigeführte Zuſtand, und dieſes iſt das pneumatiſche Weſen dieſes Zuſtands. Mit Olshauſen erſcheint uns als die einzig mögliche Erklärung dieſer Stelle die, nach welcher v. 17. auf v. 6. zurückbezogen wird, und alſo πνεῦμα den Gegenſatz zu γράμμα bildet. Während es alſo überall nur heißt, daß Chriſtus den Geiſt habe, wird geſagt, daß er der Logos ſei, oder daß der Logos Fleiſch ward. Logos würde alſo das Weſen des Sohnes bezeichnen und zwar in ſeinem Verhältniſſe zum Vater. Durch die Stellen, wo ihm der Geiſt zugeſchrieben

wird, wird dann ſein Unterſchied und ſeine Einheit mit dem Geiſte bezeichnet. Der Logos zu ſein iſt ihm eigenthümlich, den Geiſt zu haben iſt ihm auch mit andern Menſchen gemein, und darin können eben die Menſchen auch die Gemeinſchaft mit ihm haben, durch jenes iſt er ſpecifiſch, durch dieſes nur graduell von ihnen unterſchieden. — Gelegentlich ſei es erlaubt, hier zu erinnern, wie auch die σοφία einiger Bücher des alten Teſtaments, namentlich der Proverbien (beſ. C. 8, 22. ꝛc.) zwar nicht ein eigenthümliches, von den bisher erwähnten verſchiedenes göttliches Princip bezeichnet, aber doch auch nicht ſo ſchlechthin mit dem λόγος identificirt werden darf. wie Manche thun. Gehören die Begriffe von λόγος und πνεῦμα zunächſt in das Gebiet der metaphyſiſchen Spekulation, ſo iſt dagegen die σοφία wohl ein Erzeugniß pſychologiſcher Reflexion. Dem über den Inhalt des Bewußtſeins Reflektirenden bot ſich bald neben dem veränderlichen und durch menſchliche Willkür beſtimmbaren Inhalt ein unveränderlicher, unvergänglicher, gebietender und ordnender dar, und dieſer wurde dann von jenem mit Recht als ein reines, unbeflecktes, göttliches Princip abgeſchieden, und kommt alſo vielmehr mit dem überein, was im neuen Teſtamente πνεῦμα heißt, als mit dem λόγος. Nur die Aehnlichkeit der Ausdrücke in der gedachten Stelle der Proverbien mit dem Prologe des Johannis-Evangeliums konnte verleiten, ſie mit dem λόγος zu identificiren; allein Sap. 7, 25. werden der σοφία auch ſolche Prädikate beigelegt, wie ἀτμὶς, ἀπόῤῥοια, welche eher auf das πνεῦμα paſſen. Sofern in dem λόγος die wahre, unvergängliche Perſönlichkeit erſchienen iſt, ſo ſteht freilich die σοφία auch mit dem λόγος in nächſter Beziehung.

Zu weiterer Aufklärung über das Verhältniß der gedachten Perſonen wird es dienen, wenn wir jetzt auf das Verhältniß der immanenten zur tranſeunten oder Offenbarungs-Trinität kommen. Daß die letztere allein nicht genüge, wird kaum mehr der Erwähnung bedürfen; vielmehr iſt das trinitariſche Verhältniß ſeiner Natur nach ein rein immanentes, und darum muß das erſte, worauf wir ſpekulativ geführt werden, die

immanente oder Wesens-Trinität sein. Blos der Begriff der Offenbarung Gottes genommen, würde uns weder eine Dreiheit noch eine Einheit geben. Ich sage der Begriff, denn wollten wir rein bei der Erfahrung stehen bleiben, so würde diese uns ohnedies auf nichts weniger als die Trinität führen. Dies hat aber auch wohl niemals Jemand gewollt, und ist am wenigsten die Meinung des verehrten Mannes, dem wir dadurch, daß er die immanente Wesens-Trinität zum Problem machte, die Wiederbelebung der Untersuchungen über dieselbe verdanken. Aber auch der Begriff der Offenbarung führt uns fürs Erste auf keine Dreiheit; denn sie giebt keinen Eintheilungsgrund an die Hand, wodurch wir genöthigt wären, gerade nur trichotomisch und nicht anders zu theilen in Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Es lassen sich hier möglicher Weise noch manche Bestimmungen als Zwischenglieder einschieben, und sind ja auch von manchen eingeschoben worden, wie Erhaltung, Vorsehung ic., oder auch Weltgericht und Parusie ic. Hätten wir aber auch die Triplicität, so bliebe es eben bei dieser Dreiheit, es fehlte uns gänzlich an der Einheit. Zwar wären diese Offenbarungsweisen in dem Wesen Gottes verknüpft, aber eben damit in einem andern, und wir hätten also eine Auflösung statt einer Trinität, da es in dem Begriffe dieser liegt, daß das Drei in sich selbst eins sei. Denn das wird Niemand Trinität nennen, wenn durch Hinzusetzung einer Bestimmung zu einem Begriffe eine Dreigliedrigkeit entsteht, die sich wieder zur Einheit aufhebt, sobald jene Bestimmung hinweggelassen wird. Es ist dies vielmehr die einfache logische Verrichtung der Division. Man hat daher von Anfang an allem Sabellianismus mit Recht vorgeworfen, daß er es entweder nicht zu einer rechten Dreiheit, oder nicht zu einer rechten Einheit bringe; am allerwenigsten aber, dürfte man hinzufügen, zur Trinität, und wenn Ritzsch (a. a. O. S. 301.) sagt, daß es für die sabellianische Monas gar kein ad intra, sondern nur ein ad extra gebe, so glauben wir dies als übereinstimmend mit dem eben Gesagten anführen zu dürfen.

Obgleich wir also die Trinität nur als Wesens-Trinität fassen, so wird damit doch keineswegs ausgeschlossen die Offenbarungs-Trinität; vielmehr da Gott eben sein Wesen offenbart, so ist schon darum vorauszusetzen, daß auch die Trinität davon nicht werde ausgeschlossen sein, und erinnern wir uns an das oben Gesagte, wie die Trinität die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit sei, so ist uns damit auch der Weg zu der Offenbarungs-Trinität gezeigt, oder, wie wir uns vielleicht besser ausdrücken, zu der Trinität, sofern sie sich offenbart. Denn nur diejenigen, welche die Wesens-Trinität ganz in Frage stellen, können eigentlich von einer Offenbarungs-Trinität sprechen, sofern sie damit bezeichnen, daß sie den Begriff der Trinität auf ein anderes Gebiet versetzen. Diejenigen hingegen, welche jene Wesens-Trinität festhalten, können nicht auch zugleich eine Offenbarungs-Trinität wollen; denn es kann nicht beide zugleich als unterschiedene geben, sofern beide göttliche sein sollen. Dies schließt jedoch nicht aus einen Unterschied in der Trinität, der nicht einmal blos in unsre Betrachtungsweise fällt; wir werden vielmehr genöthigt ihn anzunehmen, sofern wir bis jetzt nur die trinitarische Bewegung kennen gelernt haben, sofern sie das Wesen Gottes constituirt, nun aber ihre andere Seite erwägen, wie sie die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit ist. Oder: wenn der persönliche Gott eben als persönlich von der Welt geschieden ist, so fragt es sich über die Art seiner Beziehung zur Welt, und diese Beziehung kann natürlich keine andere sein, als die des dreieinigen. Aber ebenso sollte uns zum Voraus gewiß sein, daß wir nicht eine besondere Beziehung der ersten Person, eine besondere der zweiten und eine besondere der dritten annehmen dürfen; denn in diesem Falle würde es ja keine Beziehung des in sich einigen Gottes sein, sondern seinem Unterscheiden von sich würde so ein Uebergewicht gegeben, daß wohl auf keine Weise die ganze Lehre von dem Vorwurfe des Tritheismus sich retten könnte. Darauf, scheint es, hat man auch von Anfang zu wenig geachtet. Man hat, und gewiß mit Recht, auf die Trinität ein

großes Gewicht gelegt, aber man wollte ſie überall wieder haben, und ließ ſich ſehr bald beſtimmen, nur überall die Dreiheit zu ſuchen und zu ſetzen, verlor aber in Wahrheit dabei die Dreieinigkeit. Schon das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß könnten wir nicht ganz von dieſem Vorwurfe freiſprechen, wenn wir ihm nicht den rein praktiſchen Sinn und concreten Zuſammenhang zuſchreiben dürfen, den ihm Fichte (a. a. O. S. 226. ꝛc.) beilegt, und der weit davon entfernt iſt, dem Vater allein die Schöpfung, dem Sohne allein die Erlöſung, dem h. Geiſte allein die Heiligung zuzutheilen. Zwar die h. Schrift trug die Schuld einer ſolchen Einſeitigkeit nicht; denn ſonſt hätte ſie nicht daſſelbe Werk Gottes bald unter dieſen, bald unter jenen Namen ſtellen, ſonſt hätte ſie nicht bei dieſem und jenem Werke mehrere Namen vereinigen dürfen. Wir wollen nicht das a. Teſtament erwähnen, weil man dieſem, das Wenigſte geſagt, eine trinitariſche Unentſchiedenheit wird zuſchreiben müſſen, obwohl es ſicherlich merkwürdig iſt, daß in ſeinen erſten Worten ſchon neben Gott der Geiſt beſonders erwähnt wird. Aber nach der Lehre des n. Teſtaments ſcheint wenigſtens ſoviel richtig, daß wir Vater und Schöpfer nicht geradehin identificiren dürfen, daß Gott nicht Vater genannt wird, ſofern er Schöpfer iſt, und daß die Schöpfung nicht dem Vater zugeſchrieben wird. Entweder wird von Gott überhaupt geſagt, daß er die Welt geſchaffen habe, wie Ebr. 3, 4. Act. 17, 23., oder es heißt, daß durch den Sohn alle Dinge geſchaffen ſeien, wie Joh. 1, 3. Epheſ. 3, 9. Col. 1, 16. Der Ausdruck Vater ſcheint von Gott nur gebraucht zu werden in Beziehung auf ſein Verhältniß zu Chriſtus, und nur durch deſſen Vermittlung auch in Beziehung auf die übrigen Menſchen. Selbſt in der Stelle 1. Cor. 8, 6., die man am eheſten dafür anführen könnte, daß Schöpfer und Vater gleichbedeutend ſeien, iſt doch wohl das πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, nur im Hinblick auf das nachfolgende χριστὸς geſagt, als ob es hieße: wir haben einen Gott, aus welchem alle Dinge ſind, und er iſt der Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, δι' οὗ τὰ πάντα. Wollte man das

διὰ und ἐξ noch anders von einander unterſcheiden, als daß das erſtere die nähere Beſtimmung des letztern ſei, ſo würde das διὰ das Mittel bezeichnen müſſen, und das ἐξ den Grund, ein Verhältniß, das eben ſo unſtatthaft iſt von Chriſtus zu prädiciren, als von dem von ihm unterſchiedenen Vater.

Was das Verhältniß des Sohnes und des Geiſtes anbelangt, ſo wird dieſes im n. T. verſchieden ausgedrückt. Denn bald wird von Chriſto geſagt, daß ihm der Geiſt gegeben ſei, und zwar nicht blos in einem gewiſſen Maaße Joh. 3, 34., bald daß er die Urſache ſeines menſchlichen Lebens ſei, Matth. 1, 20.: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐν πνεύματός ἐστιν ἁγίου, bald daß Chriſtus ihn, den Geiſt, ſende, Joh. 16, 7. u. 26. πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. —

Von dem h. Geiſte wird geſagt, daß er vom Vater ausgehe (Joh. 16, 26. παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), daß ihn der Vater ſende (Joh. 14, 26. πέμψει ὁ πατὴρ), ganz wörtlich daſſelbe, was auch von Chriſtus geſagt wird (Joh. 16, 28. ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς, C. 20, 21. καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατὴρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.).

Durch die Ausdrücke Vater, Sohn und Geiſt, die allein in dieſer ausdrücklichen Zuſammenſtellung im n. T. von der göttlichen Trinität gebraucht werden, ſcheint alſo in der That mehr ein immanentes Verhältniß der drei unter einander bezeichnet zu werden, als ein Verhältniß derſelben nach außen, ein Offenbarungs-Verhältniß. Doch iſt natürlich auch dieſes immanente Verhältniß ein ſolches, welches nicht ohne Beziehung auf die Offenbarung bleibt. Der Vater heißt Vater nur zunächſt, ſofern er der Vater des Sohnes iſt, und der Sohn heißt Sohn, ſofern er der Sohn des Vaters iſt. Ebenſo der Geiſt heißt Geiſt, ſofern er der Geiſt Gottes iſt. Aber die beiden letztern, Sohn und Geiſt bezeichnen zugleich ein unmittelbares, Vater wenigſtens ein mittelbares Verhältniß zur Offenbarung. In dem Sohne hat ſich der Vater geoffenbart (Joh. 14, 9. ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα), der Sohn iſt geboren worden, in die Menſchheit eingegangen, und der Geiſt, der vom Vater

ausgegangen iſt, iſt in die Menſchen eingegangen. Es iſt alſo der Vater immer der der Welt entnommene Gott, der Sohn und der Geiſt Gott, ſofern er in die Einheit mit der Welt eingeht.

Verfolgen wir dies ſpekulativ weiter. Es iſt eine immanente trinitariſche Bewegung in Gott, ſo wie wir es bereits geſehen haben. Gott iſt wirklich als Liebe, dadurch, daß ſeine Verſetzung zur vollſtändigen Befriedigung gekommen iſt. Allein eben darin, daß Gott die wirkliche Liebe iſt, liegt für ihn der Impuls zu ſchaffen, zwar nicht ſo, daß dies Schaffen Prozeß der Nothwendigkeit wäre; denn eben ſofern Gott ein perſönlicher, Liebe, freie Bewegung iſt, müſſen wir von ihm jeden Prozeß logiſcher oder phyſikaliſcher Nothwendigkeit ferne halten, ſo wie denn überhaupt, was man häufig, und namentlich auch die neuere Philoſophie allzuviel vergeſſen hat, Logik wie Phyſik wohl Methode der Bewegung, niemals aber Anfang, Princip derſelben ſein kann. Dieſes Princip iſt vielmehr ſtets ein perſönliches, der Wille der Perſon, ſich als Allgemeines zu verwirklichen, ſich zu verſetzen. So iſt auch die Schöpfung in ihrem Principe nur als abſolutes Decret, als abſolutes Decret der Liebe zu faſſen. Die Eigenſchaften Gottes ſind überhaupt nach unſrer Entwicklung ebenſo ſehr Beziehungen ſeines Weſens zu ſich ſelbſt, als zu der Schöpfung, und wären ſie nur das Letztere, wie Schleiermacher unter den Neuern will, ſo wäre wenigſtens Gott ebenſo abhängig von der Welt, als die Welt von ihm, und dieſe nothwendig zur Exiſtenz Gottes. Die Schöpfung müßte, auf der einen Seite, dem Begriffe Gottes nach, Prozeß der Nothwendigkeit ſein, aber ohne daß wir auf der andern Seite ein Princip für dieſen Prozeß fänden: wir hätten immer nur ein κινούμενον, eben weil es ex hypothesi Nothwendigkeit iſt, aber nie ein πρῶτον κινοῦν, und wir würden uns ſo in den jammervollen regressus in infinitum verlieren, oder, was derſelbe logiſche Jammer iſt, in einen Zirkel, in welchem die Welt Gott und Gott die Welt bewegt. Princip ſchlechthin kann nur abſolutes Decret ſein, und abſolutes

Decret nur die Liebe. Kommt es aber zur Schöpfung, so liegt es in dem Decrete der Liebe, sich das Geschaffene so nahe als möglich zu rücken, d. h. es durch nichts Anderes, als das Geschaffensein von sich, unterschieden sein zu lassen. So wird die Schöpfung zu einem Prozesse der Persönlichkeit, zur Geschichte. Zur Geschichte eben als geschaffene, und doch zur Persönlichkeit eben in der Ebenbildlichkeit mit Gott. Das, was in Gott immanente, ewige Bewegung ist, wird in der Schöpfung zur zeitlichen. Es liegt in der absoluten Persönlichkeit, in ihrem Begriffe, sich zu einem gleichgültigen Dritten zu machen, darin also auch die Möglichkeit, Personen zu schaffen; es ist Gott als Geist, der sein πλήρωμα zur Geschichte, zur Unendlichkeit der Geister aufschließt, doch nicht so, daß dadurch die Einheit seiner, des Geistes, verloren ginge. Es ist vielmehr in dem Wesen des Geistes, in den Prozeß der Endlichkeit einzugehen, sich in viele zu setzen; aber in demselben seine Unendlichkeit, d. h. seine Erhabenheit über das viele Nacheinander und Außereinander, in der Allheit seine Einheit, d. i. seine Allgemeinheit festzuhalten. Schon die Gattung ist, wie wir dies früher (Bd. VI. H. 1. S. 97.) erwähnt haben, mehr als bloße Kategorie, es ist ideelle Macht, die jede Individualität überragt und sie sich unterjocht. In höherm Grade ist dies bei dem Geiste der Fall, der sich dadurch realisirt, daß eben, wie seine Einheit in die Allheit sich vertheilt, so doch das geistige Individuum nur durch Hingabe, Eingehen in diese Allheit, und Aufnahme derselben in die Einheit verwirklicht wird, — das Wesen des Gemeingeistes.

Allein die Person wird nicht geschaffen, es liegt vielmehr in dem Begriffe der Persönlichkeit, sich selbst zu setzen, und es ist damit eine Zurückhaltung Gottes, so als gleichgültiges Drittes, den Geist als Potenz zu setzen, als inneres Princip der Unendlichkeit der Geister. Wir erkennen, daß es dabei nicht stehen bleiben kann, daß dies noch keine Geschichte, nur ein uneudliches Ausgehen Gottes wäre. Es soll aber ein Prozeß der Persönlichkeit sein, es ist das absolute Decret der Liebe, die

geſchaffenen Geiſter in die Einheit mit ſich zu ſetzen. Deswegen wird erfordert, daß Gott in dieſen Prozeß der Perſönlichkeit eingehe, ſelbſt wie er von Anfang und Ewigkeit ein ſich verſetzender iſt, ſich als die realiſirte Perſönlichkeit, als den Begriff der Menſchheit offenbare, in welchem alle Einzelnen ihre Perſönlichkeit erfaſſen. Wie ein Du in Gott, ſo macht er ſich zum Du für die Menſchen, damit dieſe in ihm Ich würden.

Allein wie in Gott ein Du iſt, damit ein Ich wäre, und ein Ich, damit ein Du wäre, ſo darf, indem das Du ſich realiſirt, zur vollſtändigſten Entwicklung ſeiner Macht kommt, das Ich nicht aufhören, vielmehr iſt die vollſtändigſte Darſtellung des Du zugleich die vollſtändigſte Darſtellung des Ich. Und dies Ich, das bei jeder Verſetzung, auch bei jeder Verſetzung Gottes zurückbleibt, das um ſo vollſtändiger Ich, von Allem, was außer Gott iſt, ſich unterſcheidendes Ich bleibt, je vollſtändiger die Aeußerung ſich darſtellt, dies iſt, was das n. T. mit dem Namen Vater bezeichnet, oder es iſt der, welcher heißt: ich werde ſein. Die teutſche Sprache zerlegt nur in drei Theile, was die Hebräiſche mit Einem Worte אֶהְיֶה (Exod. 3, 14.) ausdrückt. —

Wenn alſo bei dem, was wir namentlich über den Geiſt geſagt haben, irgend Jemand die Befürchtung nahe gekommen iſt, als werde auf die Weiſe Gott verweltlicht, mit der Welt identificirt, und das gefürchtete pantheiſtiſche Element eben doch auch hier nicht vermieden, dem mag das nun Geſagte zur beſondern Beruhigung dienen. Der Pantheismus drückt eine Wahrheit aus, ſein Irrthümliches beſteht in ſeiner Einſeitigkeit. Der Pantheismus, insbeſondere der neuere idealiſtiſche, will nur Geiſt, und darum hat er eben nicht den Geiſt, welcher nur als perſönliches Weſen iſt, ſondern er hat ſtatt deſſen eine einfache logiſche Kategorie. Wo wir den Prozeß der Perſönlichkeit vor uns haben, da iſt nie eine Ununterſchiedenheit, eine logiſche Identität, eine mathematiſche Gleichheit zu befahren, ſondern da iſt immer nur Gliederung, gegliederte, wahrhafte Einheit (vergl. Bd. VI. H. 1. S. 98. ꝛc.). So geht alſo auch hier der

göttliche Geist in die vollständigste Einheit mit dem menschlichen ein, so daß er sich in ihm setzt; aber dieses Ersein hört darum nicht auf, ein Ich hinter sich zu haben, selbst Ich zu sein, so gewiß es bei dieser Versetzung nicht auf ein blos indifferentes Er, sondern auf ein Ich abgesehen ist. In dem Er kommt Gott und Mensch zusammen, in dem Du kommt es zu einer gegenseitigen Gemeinschaft, und in dem Ich ist jedes für sich.

Nach dem Bisherigen wird es auch deutlich sein, ob Diejenigen recht haben, die mit dem Begriffe der Schöpfung, d. i. mit dem Herausgehen der Welt aus Gott, mit dem Unterscheiden Gottes von der Welt schon die Persönlichkeit Gottes gewonnen zu haben meinen, und den Begriff der Schöpfung zum Schiboleth einer antipantheistischen Welt-Anschauung machen. Die einfache Erinnerung an die orientalischen Kosmogonieen sollte von dieser Genügsamkeit zurückbringen. Es läßt sich sehr wohl ein Ausgehen der Welt aus Gott annehmen, während doch noch viel zur Persönlichkeit Gottes fehlt. Umgekehrt aber können wir wohl sagen, daß, wenn die Persönlichkeit Gottes nicht wäre, es nie zu einer Schöpfung kommen würde, einmal, weil ohne den Prozeß der Persönlichkeit es nie entweder zu einer rechten Scheidung oder zu einer rechten Einheit des Geschaffenen und des Schöpfers kommen würde; zum Andern, weil ohne das absolute Decret der Liebe sich nicht sagen ließe, wie es zu einem Herausgehen Gottes aus sich selbst kommen sollte. Eben jene alten Kosmogonieen bringen, in Ermanglung des wahren, die wunderlichsten Motive zum Vorschein.

Wenn wir gesehen haben, wie auf spekulativem Wege bis zum Dogma der Trinität, und zwar der Wesens-Trinität, vorgedrungen werden muß, und zwar so, daß man sich die Trinität nicht blos analogisch vorstellbar macht, sondern daß sie als Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit erscheint, so sei es nun auch erlaubt über den kirchlich-liturgischen Gebrauch des Worts Dreieinigkeit eine gelegentliche Bemerkung hinzuzufügen. In früherer Zeit, in alten Gebets-Formularien ꝛc., ist dieses

Wort und die Anrede Dreieiniger ſehr gebräuchlich. Es war gleichſam confeſſionell geworden, im Gegenſatze beſonders gegen den Muhamedanismus und auch gegen inwendige unitariſche Ketzerei. Die drohende Geſtalt des Islams hat aufgehört, der alles nivellirende Rationalismus trat auf, und mit ihm verkamen auch dieſe Ausdrücke, — nicht blos im liturgiſchen Gebrauche. Nun aber ſcheint ſie eine neuere Zeit, die unbedingt und unbedacht nur das Alte reſtaurirt, von Neuem aufbringen zu wollen. Ob ſie wohl recht daran thut? Sicherlich nicht; denn abgeſehen davon, daß abſtrakte Beſtimmungen, zumal die allerabſtrakteſten Zahlenbeſtimmungen, in Anreden unpaſſend und wahrhaft geſchmacklos erſcheinen, ſo iſt uns von Chriſtus ſelbſt eine ganz andere Anrede dargeboten worden für den Gebetston, und wenn wir das Wort Vater von Gott gebrauchen, ſo haben wir nicht nur das unſerm Ich entgegenſtehende göttliche Ich, ſondern auch daſſelbe ſo, wie es implicite die Trinität begreift; aber nicht in todt wiſſenſchaftlicher Abſtraktion, als dürre Zahl, ſondern eben ſo, wie es belebt, verſchlungen in den Prozeß unſres Lebens, unſrer Perſönlichkeit, uns bei allen Beziehungen derſelben erfaßt und erhebt.

Zur spekulativen Theologie.

Vom Herausgeber.

Fünfter Artikel.

Die Idee der Schöpfung.

1.

Als Resultat des vorigen Artikels (Zeitschrift Bd. VIII. 2. S. 212. ff. Bd. IX. 1. S. 1. ff.) hat sich ergeben, daß nicht nur die Natur Gottes, sondern seine Intelligenz und sein Gemüth, in seinem Willen zusammenwirkend, — die ganze, ungetheilte Persönlichkeit Gottes, Theil haben an dem Akte des Weltschaffens. Die Welt nämlich, weil zweckerfüllt, kann hiernach nur gedacht werden als Werk, Beabsichtigtes: und in der That blickt überall durch die Nothwendigkeit der Naturgesetze ihr auch anders sein Können hindurch, welches dennoch wiederum über das Unbestimmte hinausgeführt, zur Entschiedenheit der Weltordnung festgestellt ist durch schöpferisch ordnenden Verstand und Freiheit (Z. Schr. Bd. V. S. 174.). Dies war es, wodurch ebenso der eine Gegensatz unbestimmter Möglichkeiten oder des Zufälligen im Weltdasein, wie der andere einer (nur unmittelbar) wirkenden, blind verkettenden Nothwendigkeit, aufgehoben ist in den dritten vermittelnden Begriff der gewirkten, angeordneten Nothwendigkeit, deren Existenz und Beschaffenheit es gerade verräth, ihren Grund in der Freiheit eines absoluten „Entscheiders" (S. 176.) zu haben. Das Leibnitzsche Philosophem von der gleichen Möglichkeit unendlich anderer Welten, an welches wir schon dort erinnerten, behält demzufolge die relative Wahrheit, daß durch jenen Ausdruck die Weltnothwendigkeit richtig als eine vermittelte,

abgeſtammte bezeichnet wird, nicht, ſpinoſiſtiſch oder pantheiſtiſch, als die urſprüngliche, mit der Natur Gottes ſelbſt identiſche Nothwendigkeit (Bd. IX. S. 65.); wiewohl damit jene unbeſtimmten oder unendlichen Weltmöglichkeiten vielmehr aufgehoben ſind in der feſten Geſetzlichkeit — wir nennen ſie lieber Naturordnung — der Dinge, und jene Vorſtellung iſt nur zuzulaſſen als eine Fiktion des Denkens, welches durch ausdrückliches Ausſprechen des Gegenſatzes den Begriff der urſprünglichen Nothwendigkeit, — oder daß die unmittelbare Welt die Natur Gottes ſelbſt ſei, — von ihr ausſchließen will. Eine andere Welt, als die gegenwärtige iſt nur abſtrakt möglich, — ihr Begriff ſchließt keinen Widerſpruch in ſich — nicht aber real möglich, weil der abſolute Verſtand, welcher die Weltordnung beſchloſſen, feſtgeſtellt hat, damit jede andere ausſchließt.

2.

Dies die ſchon in allem Bisherigen erwieſenen Prämiſſen, auf welche auch der Begriff des Schaffens zu gründen iſt. Das unmittelbar Wirkliche iſt, — wie auch ſonſt der Akt des Schaffens zu denken ſei, — Geſchaffenes eben darum, weil es als nicht das abſolut Urſprüngliche, die Natur Gottes ſeiend ſich erwieſen hat; ſeine Nothwendigkeit iſt daher auch nur die abgeſtammte, durch Freiheit geſetzte, aber damit ebenſo ſehr jedes (leere) Andersſeinkönnen ausſchließende. — Eine ganz andere, erſt ſpäter bei der Lehre von der Welterhaltung, zu löſende Frage iſt es jedoch, ob nicht der Begriff des Auchandersſeinkönnens der Welt in einem engern Sinne wiederkehren und Wahrheit erhalten wird, nicht zwar von Seite des Schöpfers, der ſchlechthin nur Eine Welt und Weltordnung ewig denkt und will, ſondern von Seite der Kreatur, welcher, weil ſie eben kreatürlich, nicht ein mit Gottes Wirklichkeit Zuſammenfallendes iſt, eine nach dem Maaße ihrer eigenen Bedeutung abgeſtufte Selbſtſtändigkeit übrig bleibt, was eben die individuelle Uranlage (das Monadiſche) jedes Weltweſens ausmacht, wodurch ihre Selbſtentwicklung einen Bereich entge-

gengesetzter Möglichkeiten (ein συμβεβηκός) in sich schließt, welchem gegenüber wir den Begriff der göttlichen Welterhaltung auf eine weit concretere Weise werden fassen müssen, als es die bisherige Philosophie gethan hat.

3.

Zuvörderst — daß Gott Schöpfer sei, nicht bloß real-ideales Leben eines ewigen Universums, liegt nicht in seinem metaphysischen Begriffe: der Uebergang in diesen Abschnitt ist daher auch kein durch rein dialektische Nothwendigkeit bedingter, womit der wahre Begriff des Schaffens vielmehr aufgehoben wäre. Nur am Grundfaktum eines Wirklichen, welches (nach dem gegebenen metaphysischen Beweise) nicht Gottes Wirklichkeit sein kann, wird es gewiß, daß Gott Schöpfer sei, keinesweges in Folge einer im Begriffe Gottes selbst zu findenden Nothwendigkeit. Vielmehr wäre von diesem Gesichtspunkte aus zu sagen, daß Gott, in seinem Wesen gleich vollkommen bleibend, auch nicht hätte schaffen können, — oder da nur ein fortgesetztes Schaffen gründlichen Sinn hat: er könnte auch nicht schaffen, ebenso könnte er den Willensakt, wodurch er die Welt ununterbrochen schafft, d. h. erhält, zurücknehmen, ohne dadurch innerlich ärmer oder verändert zu werden. Dies ist der Satz, auf welchem jeder Theismus, welcher den Begriff des Schaffens anerkennt, zu bestehen hat, und den auch der ältere Theismus der Pantheistik gegenüber stets zu behaupten suchte.

Dennoch muß bekannt werden, daß dieser Satz, im Sinne der gewöhnlichen theistischen Vorstellungen genommen, besonders, wenn man dabei die Lehre von der Weltschöpfung „aus dem Nichts" in ihrer bisherigen Unverständlichkeit dazunimmt, sich in keinerlei Hinsicht begreiflich machen, ja nur rechtfertigen lasse. Was den Ursprung dieser dogmatischen Bestimmung betrifft, was darin die wahre Bedeutung des „Nichts" und des „Schaffens aus dem Nichts" sei, was mehr durch sie ausgeschlossen, als positiv in ihr behauptet werden solle, ist neuer-

dings, wie uns scheint, klar gezeigt worden. Strauß *) hat, soweit einem Nichttheologen darüber zu urtheilen erlaubt ist, überzeugend das Doppelte nachgewiesen: wie die ziemlich dualistisch gehaltene Lehre von der Schöpfung der Welt aus einem „gestaltlosen Stoffe" eigentlich die ältere der platonisirenden Kirchenväter gewesen sei, wie sich sodann im Gegensatze mit ihr der Begriff einer Schöpfung aus „Nichts", dogmatisch abgeleitet aus den bekannten Worten im zweiten Buch der Maccabäer, späterhin allmählig entwickelt habe, um dem Begriffe der Endlichkeit Gottes, welcher in einem von ihm unabhängigen Stoffe liegen würde, dadurch aus dem Wege zu gehen; und insofern hat dieser Ausdruck auch jetzt noch Wahrheit. Endlich zeigt er, wie die spekulativen Theologen darin übereinstimmen, daß Gott die Welt nur aus der Tiefe seines eigenen Wesens geschöpft haben, er sich selbst der Stoff der Weltschöpfung gewesen sein könne.

Hiermit ist das „Nichts", aber zugleich auch der Begriff des Neuhervorbringens eines noch nicht Vorhandenen, also, wie es scheint, überhaupt der Begriff des Schaffens in gewöhnlicher Bedeutung, ganz aufgehoben: Gott vielmehr selbst wäre die Welt, und der Pantheismus schiene gesiegt zu haben, — was Strauß auch in den folgenden Abschnitten seiner Glaubenslehre geltend zu machen nicht ermangelt. Anderntheils hat jedoch die Dialektik des Weltbegriffes bei uns ergeben, daß die Welt nicht das ursprünglich (göttlich) Wirkliche sein könne, sondern ein Abgestammtes, Beabsichtigtes, durch Intelligenz und Willen Vermitteltes (Geschaffenes). Zwischen jenen Begriff und diesen fällt daher das eigentliche Problem des Schöpfungsbegriffes, wobei vorläufig schon dies klar wird, daß, sofern Schaffen bedeuten soll, ein Neusetzen desjenigen, was vorher, weder dem Sein, noch dem Sosein nach, vorhanden war, das Hervorbringen eines schlechthin noch nicht Dagewesenen, wie die gewöhnliche Vorstellung jenen Begriff deutet, hiermit ein

*) Christl. Glaubensl. 1. S. 625. ff.

völlig Unverständliches und Sinnloses behauptet werde; und wenn der Begriff der Schöpfung darum ein „Geheimniß," ein „Unerreichbares" dem Denken sein soll, weil man über jene Vorstellung nicht hinauskönne, so ist in ihr jedem Begriffe, jedem Denken vielmehr widersprochen, als dasselbe überflügelt. Mit vollem Rechte muß hier an Fichte's Ausspruch erinnert werden, daß der Begriff der Schöpfung, also gefaßt, der Widerspruch sei, „über den noch Niemand ein verständliches Wort vorgebracht habe," und dieser, der scholastischen Schöpfungstheorie gegenüber, steht der Pantheismus in entschiedenem Rechte, welcher einen solchen Begriff des Schaffens leugnet.

4.

Aber wenn wir damit auch nur den vorigen Satz (3.) vergleichen, so zeigt sich selbst in Bezug auf ihn die Unvereinbarkeit des gemeinen Schöpfungsbegriffes mit der behaupteten Unveränderlichkeit Gottes, welcher zu Gunsten jener Begriff gerade erdacht und in Werth erhalten worden ist. Wie sollte doch, muß man fragen, wenn die Weltwirklichkeit aus dem Nichts erst hervorgebracht sein soll, durch dies völlige Neuentstehen eines vorher noch nicht dagewesenen unendlichen Universums, ebenso durch das für möglich gehaltene Wiedervernichten desselben, nicht eine Veränderung wichtigster Art im Wesen und in dem Bewußtsein Gottes vorgehen, — auch abgesehen davon, daß alle diese Hypothesen und Voraussetzungen ebenso völlig unverständlich sind, als jeder festen Begründung entbehren?

Von dieser Seite bleibt vielmehr Hegels Satz: Ohne Welt (Universum, unendliche Wirklichkeit) wäre Gott nicht Gott; d. h. mit Gottes Wirklichkeit ist auch die des Universums gesetzt, es kann in Wahrheit Nichts entstehen oder vergehen, — in seiner vollen Wahrheit und Geltung.

Aber andrerseits sind damit die Gründe nicht außer Kraft gesetzt, welche uns nöthigten, über die bloß pantheistische Auffassung der Weltimmanenz Gottes hinauszugehen. Es muß dabei bleiben: die unmittelbare Wirklichkeit ist nicht die

göttliche; ohne dieſe Welt daher wäre Gott allerdings Gott, und im Verſchwinden dieſer Welt (welche Behauptung dann vielleicht einen unerwarteten Sinn bekäme) wäre in Gottes Weſen Nichts verändert, wohl aber in ſeinem Bewußtſein in Bezug auf dieſe Welterſtenz.

5.

In der Löſung jener Antinomie, jener dialektiſchen Gegenſätze, deren Hervorbildung den eigentlichen dialektiſchen Uebergang aus dem Bisherigen ausmacht, beſteht nun der neu von uns aufzuſtellende Schöpfungsbegriff; er iſt zugleich damit die völlige und innere Vermittlung des Pantheismus und Theismus auch in dieſem Theile. Sein Eigenthümliches iſt es gerade, daß keiner der beiden entgegengeſetzten Begriffe fallen gelaſſen oder in der Schärfe ſeiner Beſtimmungen geſchwächt werden darf; denn jeder derſelben iſt in gleichem Grade durch den Weltbegriff gefordert, wie er völlig ihrer Univerſalthatſache entſpricht, und wie er zugleich in der vollſtändig ausgebildeten Idee des Abſoluten ſeine entſprechende Begründung erhalten hat. Und wenn wir dadurch in eine nicht zu löſende (wenigſtens in den bisherigen Syſtemen der Metaphyſik und der Religionsphiloſophie auf eigentlich wiſſenſchaftliche Weiſe noch nicht gelöſte) Alternative eingeklemmt ſcheinen, ſo haben wir nur, weil wir auf dem Boden des Realen, Wirklichen fußen, nicht mit bloß Hypothetiſchem oder Erdachtem verkehren, vertrauensvoll dieſem Zuge des Wirklichen zu folgen, um bei dem allein übrig bleibenden Reſultate der Vermittlung anzukommen. Wir erinnern in dieſem Betreffe an die ſchon feſtgeſtellten, allgemeinen ontologiſchen Ergebniſſe.

Es kann ſchlechthin Nichts werden, die Daſeinsform des Endlichen annehmen, als was ſchon iſt, in ewiger Realität. Nichts entſteht daher wahrhaft, aber Nichts vergeht auch in Wahrheit: dies ergab ſich ſchon in der erſten ontologiſchen Begriffsdialektik des Werdens (Ontol. §. 95. S. 169. f. Z. Schr. V. S. 163.). — Aber auch der Begriff des ewigen Werdens, in welchem alles Endliche entſtehen und wieder untergehen ſoll, indem nur das Abſolute das Ewige und

Beharrliche ist, mußte aufgehoben werden (a. a. O. §. 106. S. 179. Z. Schr. V. S. 166—170.): in allem Werden ist selbst ein endlich Substantielles, qualitativ Urbestimmtes das Beharrliche. Wir mußten die Monadenlehre Leibnitzens und Herbarts wieder aufnehmen. Erst von der Unendlichkeit dieser in einander bezogenen Urpositionen kann gründlich zum Absoluten, als ihrer wechselbeziehenden Einheit, aufgestiegen werden. (Ontol. §. 112. S. 188. ff. Z. Schr. V. S. 186. ff.). Dies gab die Keime der wahren Weltimmanenz Gottes: — er ist das lebendig Beziehende, einend Gegenwärtige in ihnen; — aber auch seiner Transscendenz: — er kann ihnen immanent nur als selbstbewußter, persönlicher Geist sein.

6.

So weit die ontologischen Prämissen: paralleliſiren wir damit den hier zu findenden Begriff des Schaffens; so zeigt sich, daß derselbe die ewigen Urpositionen nicht betreffen kann. An sie reicht dieser Begriff nicht heran, weil sie ewige, mit Gottes Natur gleiche sind; das vielmehr ist die Frage, wie sie in ein Werden, in (zeitliche) Genesis eingehen können? Dafür fand sich dort die (ontologisch abschließende) Antwort, daß die Genesis und der Wechsel überhaupt nur an der Beschaffenheit der Urpositionen durch ihr wechselndes Verhältniß zu einander hervortreten (§. 75. §. 104—106), nicht aber ihre Urbestimmtheit betreffen. Dieser zunächst das Problem des Wechsels und Werdens lösende Begriff mußte dort aber die Frage unberührt lassen, was denn eben jene wechselnden Verhältnisse, jene beweglichen Beziehungen der Urpositionen selbst zu einander bedinge, warum sie nicht in der absoluten Ruhe ihres Urverhältnisses zu einander (ihrer Urständlichkeit in Gott) verharren? Die Thatsache des Werdens war erklärt, aber nicht ihr höchster Ursprung angegeben. Dafür hat sich uns hier der Begriff des schöpferischen Willens dazwischengeschoben; doch ist zu bekennen, daß er bis jetzt (nicht minder bei uns, wie in aller bisherigen spekulativen Theologie) ein unbestimmter Ausdruck geblieben ist, mehr um eine leere Stelle, eine noch nicht

gelöste Frage zu bezeichnen, als um die klare Einsicht zu gewähren, wie jenes Problem durch ihn gelöst werden könne. Nicht anders verhält es sich mit dem andern dafür gewöhnlich gewordenen Ausdrucke des Uebergehens aus dem Idealen in's Reale, wodurch man sich von Seite des Pantheismus mit jenem Probleme abzufinden gesucht hat. Er ist nicht minder leer und unverständlich. Wäre jenes „Ideale" nicht zugleich vielmehr wahrhaft real, so vermöchte auch Nichts aus ihm real zu werden. Und dennoch, wenn es real schon ist, was bedeutet jenes nachfolgende Uebertreten in's Reale, was kann es ihm Neues geben, da es nothwendiger Weise real ja schon ist, um der Voraussetzung nach es erst werden zu können?

7.

Wir müssen daher genau vorerst abgränzen, was in dem Begriffe des Schaffens nicht liege, um dadurch seiner positiven Bestimmung immer näher zu kommen. — Zuerst steht unwiderleglich fest, so sehr dies auch mit der gewöhnlichen Vorstellung darüber streiten möge, daß durch Schaffen (schöpferischen Willen) überhaupt Nichts zu entstehen, neu zu werden vermöge. Es wird dadurch nur, d. h. tritt in die Geneſis ein, was an sich ewig ist. Und auch im frühern Zusammenhange ist schon nachgewiesen worden (IX. S. 74. ff.), daß durch die Welterisstenz überhaupt nichts Neues entstehe. Gott ist Alles in seinem realen Leben; deßhalb vermag durch das Weltwerden nichts Anderes (Neues) in den Bereich der realen Existenz zu treten. Der Stoff und Lebensgrund, der sich in der Welterisstenz und Weltgeneſis verwirklicht, ist schlechthin nur der des göttlichen Realuniverſums, sind die göttlichen Lebenskräfte; wie ein Anderes nicht ist, so vermag auch im Werden nichts Anderes zur Existenz zu kommen.

Bis so weit möchte, obenhin betrachtet, Einverständniß unter allen Schöpfungstheorieen vorhanden sein; denn im Allgemeinen wenigstens hat bisher kein Schöpfungsbegriff, freilich ohne vollen Ernst damit zu machen, sich jener Konse-

quenz entziehen können, wie dieselbe auch schon im theistischen Gottesbegriffe des allerrealsten Wesens enthalten ist. Nun ist aber die ältere Behauptung, will sie selber sich klar werden, die, daß die Weltsubstanzen vor dem ausdrücklichen Schöpfungsakte nur der Potenz, nicht aber der Wirklichkeit nach, in Gott existiren; wie würde sonst der bisherige Begriff des Schaffens, als eines neu in Existenz Setzens, sich halten lassen? Gott hat daher die Weltschöpferkräfte an sich nur abstrakt allmächtiger Weise (der leere Begriff der Allmacht, welchen man dem allerrealsten Wesen beilegt); und erst indem er die Weltdinge hervorbringt, sie aus dem Nichtvorhandensein (dem „Nichts") in Existenz setzt, hat er auch seine Kräfte — und dadurch sich selbst, so weit er Natur, Realität ist, — aus der Möglichkeit (Potentialität, Idealität) in die Wirklichkeit fortbestimmt. Hiernach fällt (diese) die scholastische und überhaupt hergebrachte theistische Schöpfungstheorie, wenn sie sich selbst versteht, unerwarteter und ihr unerwünschter Weise mit dem Pantheismus zusammen: die Weltschöpfung ist eben nur das Fortschreiten Gottes von der Potentialität zur Wirklichkeit, Selbstschöpfung, Selbstverwirklichung Gottes, in welchem Satze von jeher das charakteristische Wesen des Pantheismus gefunden worden ist; — und im Hintergrunde steht der deistische Gottesbegriff, der reine Geist, von welchem wir freilich das Wort wiederholen müssen, daß es einer der größten Widersprüche und „Unbegreiflichkeiten" ist, welche dem Verstande angemuthet werden können, aus einem so naturlosen Geiste (wenn er auch für sich selbst denkbar wäre, wovon sich gleichfalls das Gegentheil gefunden hat) eine solche Welt des Realen und Bewußtlosen entsprungen zu denken. Ein Solches vermöchte auch der „allmächtige" Wille nicht hervorzubringen, wollen wir unter ihm überhaupt nur etwas klar Verständliches denken.

8.

Hiermit ergiebt sich: — das wesentliche Resultat der Schöpfung kann nicht in einer Erweiterung oder Berei-

cherung des Umfanges von Exiſtenz beſtehen — die Summe des (eigentlich) Exiſtirenden iſt ungeſchaffen, ewig ſich gleichbleibend, die Natur Gottes ſelber. Ebenſo: — der weſentliche Akt des Schöpfungswillens, da er nicht darin beſteht, ein ſchlechthin Neues zu ſetzen, kann nur die Bedeutung haben, dem Realen, Ewigen, eine andere Form der (nicht ewigen) Exiſtenz zu geben. Das göttliche Realuniverſum, die göttlichen Lebenskräfte werden durch ihn nicht realer, wirklicher: es giebt hier überhaupt keinen Comparativus oder Superlativus, ſondern nur den einfachen Poſitivus der Wirklichkeit; — aber das ewig Seiende geht durch ihn in die Geſtalt des Werdens, des Hintereinanderhervortretens der Momente ein, welche urſprünglich, in ihrem Lebensgrunde, dem ewigen Univerſum, in Eins verbunden ſind. Es iſt ein Herabſteigen deſſelben aus ſeiner ewigen Vollendung und Dauer zur Geneſis und Zeitlichkeit, durch Löſung jener urſprünglichen Einheit des Zuſammenſeins und Ineinanderwirkens (6.), womit die Elemente und Lebensſtoffe alles Wirklichen in Zertrennung treten, welche eben, wie allgemein und unbeſtimmt zunächſt auch dieſer Ausdruck noch iſt, doch ſchon vorläufig den allgemeinen Charakter des Endlichen zu erklären geeignet wäre.

Hiermit iſt die Antinomie (4. 5.), von der wir ausgingen, ihrer Löſung ſchon um einen Schritt weiter geführt, als um die beiden entgegengeſetzten Beſtimmungen derſelben einander näher rücken: ohne Gott keine Welt und umgekehrt; er iſt ſelbſt das ewige Univerſum. Dennoch — die gegenwärtige Welt iſt nicht dies ewige Univerſum — ſie iſt nur durch Umwandlung des Ewigen ins Werdende: die unmittelbare Wirklichkeit enthält, nur in Form der Sonderung und daher der Geneſis, daſſelbe, was in Gott, ideal und real zugleich, präexiſtirt (vergl. Z. Schr. IX. S. 74. 76. 77.).

Daß der Grund dieſer Umwandlung, da Gott allein als perſönliches Weſen denkbar, nur in ſeinem „Willen" zu finden ſei, liegt bis jetzt eigentlich nur darin, weil in ſeinem

absoluten Leben und allgenugsamen Selbstbewußtsein der Grund davon nicht gefunden werden konnte. Auch diese Bestimmung des Willens bleibt daher noch mehr von negativer, als positiver Bedeutung.

9.

Analysiren wir überhaupt jedoch jenen Begriff schärfer, so zeigt sich, daß Wollen an sich selbst nur bedeuten könne das in ausdrückliche Sonderung Setzen desjenigen, was im Wesen des wollenden Subjekts schon präexistirt, aber zumal und in Eins gesetzt. Das absolut wollende und zufolge dieses Wollens realisirende Wesen ist schon Alles, was es (etwa in alle Unendlichkeit) wollen kann — sonst wäre es nicht real wollend, — es wäre lediglich wünschend oder begehrend dasjenige, was es eben nicht ist: — und der Effekt seines (realisirenden) Wollens kann auch hiernach (vgl. 6. 7.) nicht bestehen im eigentlichen Hervorbringen von Etwas, sondern nur darin, auseinander treten zu lassen in geschiedene Momente, also zum Zeitlichen zu machen, was im Wollenden verbunden, aber darum ohne ausdrückliche Sonderung existirt. Nur dies kann der Effekt des absolnten (göttlichen) Willens sein, gerade weil er absoluter ist und alle Elemente seines Wollens in sich selbst trägt; — während der bedingte, endliche Wille, der menschliche, allerdings den scheinbaren Vorzug hat, Neues hervorbringen zu können, weil er nur verändernder Ordner des schon Ausgeschaffenen, nicht aber wahrhafter Schöpfer, Hervorbringer aus dem realen Abgrunde der Dinge sein kann. So zeigt sich die nur für den oberflächlichen Blick paradoxe Wahrheit, daß es gerade im Begriffe des absolnten, wahrhaft schöpferischen Willens liegt, nichts Neues hervorzubringen, nur zeitlich werden zu lassen das Ewige, während die Willensentwürfe, welche wir ausführen, durch veränderte Combination des uns vorausgegebenen Stoffes Neues erscheinen lassen. Dabei ist bemerkenswerth, daß da, wo das lebendige und das geistige Geschöpf in gewissem Sinne in die

Rechte des Schöpfers treten, und ſein Werk fortſetzen, in dem organiſchen Akte des Zeugens und in dem ſchöpferiſchen Bilden durch geniale Eingebung, dies Wirken hier zugleich ein unwillkührliches, der Freiheit entnommenes oder ſie überwältigendes iſt. In beiden werden wir uns bewußt, daß eine allgemeine Macht darin durch uns hindurchwirkt. — So wäre in dieſem allgemeinen Begriffe des Willens eine Beſtimmung gefunden, welche dem hier unterſuchten Probleme annäherungsweiſe entſpricht: abſolutes Wollen oder Wollen des Abſoluten kann nur in Zeitlichkeit Setzen des an ſich Ewigen bedeuten.

10.

Was jedoch die Wirkung und der Inhalt jenes ſchöpferiſchen Willensaktes ſei, was eigentlich vorgehe in jener Verzeitlichung des Ewigen, — welcher Ausdruck für ſich ſelber nur eine ebenſo abſtrakte, als trivial gewordene Erklärung enthielte, — iſt jetzt zu unterſuchen. Nicht Wenige vielleicht der theiſtiſchen Denker werden der Meinung ſein, daß den innern Hergang der Schöpfungsthat aufzudecken für uns unmöglich bleibe, indem wir in den Grund unſers eigenen Weſens nicht herabſteigen, die tiefſte Vorausſetzung unſerer ſelbſt, aus der wir ſind, nicht völlig in den Gedanken auflöſen können. Was an dieſem Ausſpruche wahr iſt, welches aber nur das Individuelle, Einzelne und deſſen Cauſalverkettung betrifft, verkennen wir nicht und werden es an ſeiner Stelle näher begründen, während das Univerſale und Allgegenwärtige des wirkenden Weltgrundes eben darum klar und ſicher erkennbar bleibt, weil ſein Effekt der allgemeine, zugleich das Weſen des wirkenden Grundes in ſich ſelbſt tragende iſt, gleichwie Platon ſagte, daß das in kleinerer Schrift der Natur Unerkennbare in dem größten Maasſtabe ihrer Ausführung aufzuſuchen ſei, um dann erkannt werden zu können. Indem wir allerdings jedoch den auf pantheiſtiſchen Grundvorausſetzungen beruhenden Begriff eines abſoluten Wiſſens für unſere Spekulation abgelehnt haben; kann es

in diesem Falle nöthig scheinen, an unser Erkenntnißprincip noch bestimmter zu erinnern: es ist nur das alte, auf dem auch alles Bisherige beruht — die metaphysisch verstandene Weltgegebenheit, welche, wie sie uns zur Lehre vom Wesen Gottes und von einer Natur in Gott brachte, so auch in demselben stetigen Zusammenhange das Wesen seines Willens wird entdecken lassen. Der Inhalt und der Zweck des schöpferischen Willens ist eben der Inhalt der Welt selber: in der Weltwirklichkeit muß jener sein Zeugniß niedergelegt haben. Die Prämissen für diesen Begriff bleiben daher auch hier die doppelten; zuerst: was Gottes Wirklichkeit ist im Gegensatze zu der der Welt; was überhaupt uns nöthigte, der unmittelbar erscheinenden Weltwirklichkeit die wahrhafte Wirklichkeit (Gottes) gegenüberzustellen, deren weiterer, durch seinen Willen vermittelter Effekt jene eben ist; sodann: — wie sich an diesem Effekte der Charakter des göttlichen Willens offenbart.

11.

Gottes eigene Wirklichkeit ist erkannt worden als absoluter Lebensproceß, stete Ueberwindung des Unendlichen, Uneinen durch die einende, harmonisirende Macht, welche sich überhaupt in seinem Selbstbewußtsein, zuhöchst in seinem Gemüthe gefunden hat, der eigentlich temperirenden Macht Gottes (IX. §. 34. 35. S. 49. §. 43. S. 68). Dies, wodurch das Ursprüngliche in ihm, die Fülle seiner Natur, deren Abglanz eben die erscheinende Wirklichkeit ist, trotz der Ausdrücklichkeit und Unterschiedenheit der Real-Ideen des Urmonadischen (§. 27.), dennoch nicht zur gegenseitigen Schiedlichkeit, — das räumlich Geschiedene nicht zur gegenseitigen Verfinsterung und Undurchdringlichkeit, das Dauernde nicht zur trennenden Genesis der Zeitlichkeit, werden läßt. Der Selbsterzeugungsproceß Gottes kann in keinem seiner Momente gehemmt werden, weil die Natur, das Uneine in ihm, nur als das Aufzuhebende, Werkzeugliche, der siegenden Einheit dient. Das absolute Leben, wie alles Leben, wird nur aus der steten Ueberwindung seiner Negation, der

Trennung der Lebensmomente, gewonnen: in diesem Sinne ist Hegels Satz, daß jede Affirmation nur Negation der Negation, sich aus ihr wiederherstellende Einheit entgegengesetzter Momente sei, noch immer von tiefer und universaler Bedeutung. In dieser vollgelingenden Ueberwindung des Trennung Suchenden, welche Gottes Leben zum absoluten macht, worin eben deßhalb die Einzelnheit und Schiedlichkeit nie in Disharmonie treten kann, sondern das von der Einheit Durchwohnte, weil intelligent Durchleuchtete, ist, beruht eben die volle, sich selbst genießende Wirklichkeit, in diesem Selbstgefühle die Seeligkeit Gottes. Der Selbsterzeugungsakt desselben zeigt sich auch hiernach als sein Selbsterkenntnißakt, welcher Gott von der Selbstallwissenheit auch zur Weltallwissenheit (der geschöpflichen Dinge) fortbegleitet und eine solche allein möglich, wie erklärlich macht.

Dies Universum haben wir nun bezeichnet als das wahrhaft wirkliche, theils seinem Inhalte nach: — Nichts vermag außer ihm (praeter ipsum) zu sein; — theils seiner Wirklichkeitsform nach: — es ist die allein wahre, in sich selbst vollgenügende Weise der Existenz. Daß es aber sei (daß es nicht bloß existire in der Fiktion unsers abstrahirenden Denkens), davon giebt das in abgestammter, unwahrer Existenz uns vorliegende Universum die allersicherste Bürgschaft: es hat sich gezeigt, daß sein eigener Zusammenhang und die Wechselbeziehung seiner äußerlich wahrhaft geschiedenen Theile sich nur denken lassen als innerlich zusammengehalten von jenem allgegenwärtig hindurchwirkenden ewigen Universum göttlicher Lebenskräfte. Am niedern, endlich getheilten Dasein scheint die Ewigkeit des göttlichen Seins gerade auf das Gewisseste hindurch. So weit das bisher klargewordene Resultat über das Verhältniß beider Universa.

12.

Indem aber die unmittelbare Welt ihrer Existentialform nach nicht Gottes Wirklichkeit sein kann, ihrem Inhalte nach

jedoch nur Gottes eigenes Wesen ist; kann der sie bewirkende Schöpfungsakt, dessen Begriff wir suchen, lediglich gedacht werden als eine Degradation seines Wesens, ein Herabsteigen Gottes aus seiner Ewigkeit und wahren Substantialität, als Sich-Entäußerung des eigentlich Göttlichen in seinem Wesen: ein Gedanke, dessen scheinbare Paradoxie und nächste Unverständlichkeit uns nicht abhalten darf, zu bekennen, daß er auf dem geraden Wege der Konsequenz liege, und daß kein theistischer Schöpfungsbegriff, sofern er gründlich gefaßt wird, ihn umgehen kann (vergl. später §. 23.). Und was die Paradoxie desselben betrifft, so könnte an Schellings Bemerkung erinnert werden, daß die Schöpfung als einen Akt der göttlichen Selbsterniedrigung zu fassen, den tiefsten und frömmsten Denkern eigen gewesen sei. —

Aber warum überhaupt dieses Niedrigere hervorbringen, was mit der Gotteswürdigkeit und Weisheit dieser That in geradem Widerspruche zu stehen scheint? und wie vermag überhaupt nur aus dem an sich Vollendeten ein Geringeres hervorzugehen? Auch dies „warum" und „wie" darf nicht unerörtert bleiben, so gewiß die Welt sich nicht als blind nothwendige Wirkung, sondern als Beabsichtigtes zeigt. Die Antwort auf alle diese Fragen kann jedoch nur in der Welt selber gesucht werden; in ihr muß die Lösung derselben niedergelegt sein. Dennoch möchte, diesen Schwierigkeiten und der ganzen Fassung der Frage gegenüber, ein großer Theil der Spekulativen vielleicht in Versuchung gerathen, sich von hier aus unmittelbar dem Pantheismus wieder zuzuwenden, und dieser wird nach dem obenhin gefaßten Scheine in jenen Umständen nur eine Bestätigung seiner Principien sehen. Es schiene nämlich hier der pantheistische Begriffsübergang sich auf das Behendeste und Füglichste wieder einleiten zu lassen, daß die Ewigkeit Gottes eben nur seine unendliche Selbstverendlichung (Weltwerdung) sei, womit der Knoten freilich zerhauen, und das hier uns beschäftigende Problem als gar nicht vorhanden nachgewiesen würde. Wäre ein solcher Rückfall in einen dialektisch schon völlig

überwundenen Standpunkt, — dergleichen jetzo aus Ungeduld oder Misbehagen über unbefriedigte Forschung so häufig sich zeigen, — mit wissenschaftlichem Fuge überhaupt hier zuzulassen: so müßte alles Vorhergehende, das Resultat unsrer ganzen Ontologie und die principielle Widerlegung des bloß Pantheistischen durch alle Begriffsstadien hindurch verläugnet werden.

Aber außerdem enthält die Betrachtung des Problemes der Welt gerade aus diesem Gesichtspunkte die wichtigste Stütze in der Weltgegebenheit selbst, indem sich in ihr das Niedere überall neben das Vollkommnere gestellt findet, und das Geringere dem Höhern zum nothwendigen Mittel der Selbstverwirklichung dient. Wir folgen also auch jetzt offenbar nur dem Zuge der Untersuchung, der im Gegebenen liegt, wenn wir von hier aus den Begriff der Schöpfung in's Auge fassen: das Problem fällt mit dem zusammen, das wir schon im Vorhergehenden mehr als einmal als das bis jetzt noch nicht gelöste bezeichneten: wie jene Trennung und äußere Entgegensetzung des Niedern und Höhern, Unvollkommnern und Vollkommnern erklärbar sei, welche eben die Endlichkeit der Welt ausmacht und die im Wesen Gottes nicht gedacht werden kann, dessen Natur in seiner geistigen Einheit aufgehoben ist.

13.

Sofern nun sich ergeben hat, daß Schaffen von Seiten Gottes nur heißen kann: entstehen lassen eines Niedrigern aus sich, indem also Gott schaffend nur sein eigenes Wesen herabsetzt oder des eigenthümlich Göttlichen entkleidet, daß dies Göttliche und allein ihm Zustehende aber in der völligen Durchdringung seiner Natur und seines Geistes liegt (IX. §. 31. S. 45.): so hat dieser vorher ganz unverständliche Ausdruck jetzt an dem Gegebenen selber seinen Sinn erhalten. Jenes Niedere, Depotenzirte, des eigenen Wesens Gottes ist die Natur in ihrem empirischen Sinne, als eine des Bewußtseins entbehrende Wirklichkeit; das Depotenziren, woraus sie entsteht, bestände daher nur in dem Sichzurück-

ziehen des göttlichen Geistes aus dem eigenen Substantiellen: die in seinem ewigen Wesen vom Bewußtsein durchdrungene, in den Geist gesetzte, göttliche Natur hörte auf dies zu sein, würde blind und bewußtlos wirkend, und darin bestände der ursprüngliche Akt des Schaffens, der Schöpfungsanfang. So sehr nun dieser Begriff abermals nur in seiner weitern Ausführung Wahrheit und Halt empfangen kann, so ist doch zu gestehen, daß er der einzige ist, welcher dem bisherigen Zusammenhange entspricht, welcher vorläufig den Widerspruch löst, der im Begriffe des Schaffens sich ergab, und der in die angegebene Antinomie (5.) hinaus lief: schaffend nichts Neues setzen zu können, — da in Gottes Wirklichkeit Alles, realer, wie idealer Weise, enthalten ist, — und doch eine neue Art des Daseins setzen zu müssen, da die unmittelbare Weltwirklichkeit jenes göttlich Wirkliche nicht zu sein vermag.

14.

So gewiß nun aber diese Weltwirklichkeit, obgleich aus einer ursprünglichen Selbstdepotenzirung Gottes entstanden, dennoch als Werk, Beabsichtigtes sich ankündigt (1.), also nichts Unwillkürliches, Blindwirkendes im absoluten Principe dabei zulässig ist, vielmehr, wie schon die frühere Dialektik der Weltzwecklehre gezeigt hat (V. S. 201. ff.), Absicht, Zweck der Weltentstehung in allen ihren Theilen zu Grunde liegt: so wäre es mit diesem Begriffe des Zweckes in völligem Widerspruche, ebenso mit der im Weltdasein allgegenwärtig sich bezeugenden Zweckmäßigkeit unverträglich, jene Depotenzirung der Natur Gottes, worin die Grundlage der Schöpfung gegeben ist, um ihrer selbst willen geschehen zu denken: sie kann nur um eines Andern willen, als Bedingung, Voraussetzung desselben, geschehen sein: sie ist, nach der Dialektik der Weltzwecklehre ausgedrückt, absolut nur Mittel, in keinem Sinne Selbstzweck.

Wir haben daher (metaphysisch, wie auch, was alsbald sich zeigen wird, erfahrungsgemäß) im Willen Gottes zur

Schöpfung ein Doppeltes oder, noch ſchärfer bedacht, ein Dreifaches zu unterſcheiden, daß Gott, ſich depotenzirend, etwas Untergeordnetes zuläßt, um dadurch einen höhern, endlich einen abſoluten Zweck zu vermitteln: in Vorausſicht auf dieſen alſo das Niedere, nicht ſowohl wollend hervorbringt, als wollend zuläßt, eine untergeordnete Kraft für ſich walten läßt, um aus ihr, nun wirklich ſchöpferiſch, das Höhere und Höchſte, Beabſichtigte, herauszugeſtalten: — ein Mittel und der daraus zu verwirklichende Zweck, welcher nur aus der Unterwerfung, Ueberwindung jenes hervorgehen und nur ſo ſich entſcheiden, befeſtigen kann. Was dies aber ſei, ſowohl das Unterworfene, als das, was aus dem Unterworfenen hervorgeht, — wiewohl ſich finden wird, daß wir hierin die allgemeine Weltökonomie des endlich Wirklichen bezeichnet haben, — dies wird ohne Zweifel die Welt, ihr Gegebenes, uns leſen laſſen, weshalb wir nun die Weltzwecklehre in Bezug auf dieſen Begriff des Schaffens von Neuem ins Auge faſſen müſſen.

So viel vorläufig zur Bezeichnung des neuen Princips, welches, wie es ſich auch im Folgenden noch weiter zu befeſtigen hat, hiſtoriſch wenigſtens das für ſich anführen kann, daß die Eine der großen Grundlehren über Gott und die Welt, welche ſich, wie ein gemeinſamer Faden, durch alle Ueberlieferungen der Philoſophie bis in die älteſten Zeiten hineinzieht, ihr beſtätigend zur Seite tritt, ſo wie dieſe umgekehrt durch unſere Anſicht ihre Erklärung und ihr wiſſenſchaftliches Verſtändniß erhält: daß nämlich die Sinnenwelt, das erſcheinende ſinnliche Daſein, weit mehr das Reſultat eines zulaſſenden, als Werk eines poſitiv hervorbringenden Willens Gottes ſei, — was ja eben der Begriff iſt, welcher der Vorſtellung jenes Philoſophems von einem „Abfalle" der Sinnenwelt aus Gott zu Grunde liegt. Ebenſo iſt nicht zu verkennen, daß ein tiefes Lebensgefühl in uns ein ähnliches Zeugniß giebt, indem das Sinnliche und Natürliche, wenigſtens die ſinnliche Potenz im Menſchen, für ſich wirkend und vom Geiſte ununterworfen,

als ein wesentlich Ungöttliches, von Gott Entfremdendes empfunden wird. Die Konsequenz liegt nahe, es eben deshalb auch nicht als ein unmittelbar vom geistigen Principe in Gott Hervorgebrachtes, und so auch nicht als ein für sich selbst, sondern nur als Mittel, von ihm Gewolltes zu denken.

15.

Der Zweck, wie der End-Zweck der Schöpfung ist (und wird) realisirt in der Welt. Jedes Weltdasein ist Zweck für sich; daher an sich selbst zweckmäßig und vollendet, — aber zugleich für Anderes, also eingereiht in einen absoluten Zusammenhang von Zwecksteigerungen und in einem absolut höchsten Zwecke sich abschließend. So weit die Weltzwecklehre der Metaphysik.

Wie wir nun aber von der sichtbaren Gegebenheit der Zweckbeziehungen in der Welt schon vorlängst zurückschließen mußten auf ein im Schaffen derselben zweckſetzendes Absolutes: so gewinnt damit der Begriff des Zweckes der Welt eine Bedeutung für das Bewußtsein Gottes selber. In diesem (subjektiven) Sinne ist „Zweck" ein vorbildlicher Gedanke, den man zu realisiren strebt, um ihm auch außer seinem Denken — und der Realität, die er präexistirend schon im Zweckſetzenden hat, Wirklichkeit zu geben: — dies aber nur zufolge eines (innerlich gleichfalls gedachten) Beweggrundes, und durch vermittelnde Glieder, als gleichfalls gedachte Mittel für jenen Zweck. Eine solche, Zweck und Mittel verbindende Gedankenreihe ist nun auch in Gott anzunehmen, so gewiß einerseits die Welt zweckerfüllt, andererseits Gott selbstbewußte Persönlichkeit ist, und dem Akte des Schaffens zu Grunde zu legen. Es ist unsere alte Lehre vom „Gedankenkosmos" in Gott, hier nur eigentlicher auf den Begriff des schöpferischen Zweckſetzens bezogen.

In diesem Sinne gewinnt auch für die spekulative Theologie die ältere, von den neuern Theologen beinahe fallen gelassene Frage wieder ihre Bedeutung: welches in Gott der

Endzweck der Schöpfung geweſen, — oder vielmehr, welches er ſei? Nur iſt dieſelbe dadurch auf einen andern Standpunkt gerückt, daß dieſer Endzweck von uns nicht hinter der Welt geſucht wird, etwa in ſonſtigen (leeren und zugleich menſchlich ſubjektiven) Hypotheſen, über die möglichen Zwecke, die Gott bei der Weltſchöpfung gehabt haben möge, ſondern daß er in der wirklichen Welt lesbar niedergelegt, als ihr Inhalt ihr einverleibt ſein muß. Das iſt es gerade, was die Motive und Endzwecke endlicher Geiſter von denen des abſoluten Geiſtes unterſcheidet, und warum die gleiche Auffaſſung des letztern dieſen verendlichen würde, daß bei endlichen Geiſtern ihre Vorſätze und Zwecke in der That hinter der Ausführung bleiben, ſogar ſich abſichtlich verbergen können, ſo daß ſie in ihren Handlungen als ungewiſſe oder vieldeutige erſcheinen mögen, während es gerade das Weſen des abſoluten Willens und ſeines Endzweckes iſt, unverhüllt und vollendet im Gewollten an's Licht zu treten. Deßwegen ſcheint uns auch die mittlere Auskunft einiger neuern Theologen unzureichend, überhaupt zwar einen Endzweck der Schöpfung in Gottes Perſönlichkeit anzunehmen, dieſen aber als einen vielfach denkbaren, ſo oder anders zu faſſenden, d. h. verborgenen, zu bezeichnen. Auch dies würde involviren, daß die Abſicht Gottes in ſeinem Schaffen nicht völlig erreicht ſei oder werde, daß die Schöpfung, in einigem Grade wenigſtens, mislungen ſei, was ſich widerſpricht. Die Schöpfungsabſicht, ihr Mittel-, wie höchſter Endzweck, iſt ſelbſt der Inhalt der Welt, das Reſultat ihrer ſtufenweiſen Entwicklung und in den univerſalen Thatſachen derſelben mit den gewiſſeſten Zügen ausgeprägt.

Hiergegen könnte zunächſt mit einigem Scheine der Gründlichkeit nur die ſkeptiſche Betrachtung geltend gemacht werden, daß, wenn der Endzweck der Schöpfung ihr eigener Inhalt iſt, wir höchſtens doch nur im Bereiche unſerer telluriſchen Erfahrungen dieſen Zweck zu erkennen vermöchten, während dieſer in andern Theilen der Schöpfung ein ganz anderer ſein

könnte; — ein Argument, welches trotz seiner scheinbaren Erheblichkeit, dennoch ebenso unphilosophisch, als erfahrungswidrig ist, indem es willkürlicher und unberechtigter Weise den Zusammenhang und die durchwaltende Analogie der Welt in Abrede stellt und so den eigentlichen Begriff des Universums aufhebt. Auf's Bestimmteste ist ihm jedoch der Gedanke entgegenzuhalten, daß durch das ganze Universum erfahrungsgemäß eine einzige Welt geometrischer und mechanischer Gesetze hindurchgeht, dieselbe, welche auch auf der Erde sich allgemein wirksam zeigt: auf dieser bewährten Voraussetzung beruht alle wissenschaftliche Astronomie. Indem sich diese Gesetze auf unserm Planeten jedoch in der innigsten Verbindung und Wechselbeziehung mit den höhern Gesetzen des organischen Lebens zeigen, ja als die nothwendige Voraussetzung (das Schöpfungsmittel) für dieselben, welche sich wiederum als die Stätte und das Mittel zum Hervortreten des Geistes bewähren: so läßt sich, was ohnehin von dem Begriffe des Weltganzen, der Einheit des Universums unabtrennlich ist, — der Satz aussprechen, daß eine einzige allgemeine, aber damit sich specificirende Analogie von allmählig sich steigernden und vollendenden Weltstufen, deren höchste der (endliche) Geist ist, durch das ganze Universum hindurchreiche, daß daher schon völlig sicher aus der planetarischen Entwickelung die Zweckverknüpfung des Ganzen zu entdecken sei. Wir entscheiden jedoch damit keineswegs, wie es scheinen könnte, nach irgend einer Seite hin über die Frage, welche jetzt zu so lebhaften Verhandlungen geführt hat: ob unser Weltkörper allein ein Geistergeschlecht aufzuweisen habe, oder ob auch jeder andere das seinige besitze? *) Es scheint uns, diese Frage überhaupt aus allgemeinen metaphysischen Gründen lösen zu wollen, auf einer, auch in andern Spuren sichtbar genug hervortretenden, principiellen Miskennung des Metaphysischen und seiner Geltung überhaupt zu

*) Vgl. Weiße „Uebersicht der phil. Literatur:" Z. Schr. VIII. S. 102. ff.

beruhen. Ein „absolutes," nach gewissen abstrakt aprioriſchen Allgemeinprincipien die concreteſten Fragen allgültig löſendes Wiſſen giebt es überhaupt nicht: auch die Metaphyſik hat ſich an das Gegebene zu halten, und kann es nur, wie alles Bisherige es zu zeigen ſuchte, metaphyſiſch bearbeiten. Wie dies ſich von ſelbſt verſtehen ſollte, ſo hat es auch der richtig verſtandene Hegel an mehr, als Einer Stelle, ja principiell eingeſchärft, indem er bei Fragen, die in ein ähnliches Gebiet des Hypothetiſchen auslaufen, jede Entſcheidung darüber ablehnend, behauptet, die Philoſophie habe ſich nur an das Wirkliche zu halten. Jene ganze Frage überſteigt aber durchaus den Bereich des uns Wirklichen, Gegebenen: es läßt ſich definitiv für keine der beiden Antworten entſcheiden, ohne daß die allgemeine Frage nach dem in der Verwirklichung des freien Geiſtes erreichten Weltzwecke dadurch die geringſte Beeinträchtigung erlitte. Jedenfalls liegt er als ein verwirklichter vor uns. — Behutſamer, weil genau an das Gegebene der Analogie ſich haltend, wäre nach unſerer Meinung die Antwort auf jene beſondere Frage ſo zu ſtellen: daß überall im ganzen Univerſum, wenn die gleichen oder analogen Bedingungen eintreten, wie auf unſerm Weltkörper, aus den gleichen Urſachen gleiche Erfolge hervorgehen werden: aus ſeinen nothwendig vermittelnden Bedingungen der überall ausgegoſſene, Alles durchdringende Geiſt auch in endlich ſelbſtbewußter Verwirklichung.

16.

Es hat ſich daher ſchon im ganzen bisherigen Reſultate der Metaphyſik gezeigt, und ebenſo darf es als das feſte Ergebniß aller Naturwiſſenſchaft betrachtet werden: — das Hervortreten des endlich ſelbſtbewußten Geiſtes iſt das Ziel und der Endzweck aller Naturentwicklung und aller ihm vorausgehenden Weltſtufen. Ob damit auch ſchon der abſolute oder höchſte Endzweck gefunden ſei, bleibe vorerſt dahingeſtellt, da wir den ſo eben ausgeſprochenen Begriff, daß der endliche Geiſt (der Menſch)

Endzweck des Ganzen sei, selbst noch tiefer verstehen müssen. — Aber er bedarf zu seiner Verwirklichung der Natur, als der Voraussetzung seiner selbst, gerade ebenso, wie Gottes Geist sich derselben bedürftig, oder schärfer ausgedrückt, absolut auf eine Natur in sich bezogen, erwiesen hat. Der Schöpfungsakt und Weltprozeß — hiermit aber zugleich auch der Inhalt und der Zweck desselben — ist also, wie weit er es vermag im Endlichen und in der Weltform der Genesis, das Abbild (die Wiederholung) des göttlichen Selbsterzeugungsprozesses; — nur daß, was in Gott zur höchsten Einheit vermittelt und somit ewig, dauernd ist, die Wechseldurchdringung nämlich seines Geistes und seiner Natur (13.), hier eine ursprüngliche Zertrennung erleiden muß, und so in eine zeitliche Währung hinaustritt: — der Geist erscheint kreatürlich überall erst als das Spätere, und ist faktisch verflochten in eine Leiblichkeit, die ihm in dem gewöhnlichen Dasein als ein dunkel Undurchdringliches, nicht in das Licht des Geistes Aufzulösendes, gegenüber bleibt. — Im Principe dieser Theilung der in Gott ewig verbundenen Hälften, welche sich vom Grundakte des Schaffens unabtrennlich erwiesen hat, liegt der ursprüngliche Grund aller Abstufung und Gliederung des sinnlich erscheinenden Universums. Der ganze, überall durchgreifende Dualismus in der Weltökonomie von Substrat oder Mittel und von dem aus ihm sich Verwirklichenden oder dem Zwecke, von Stoff und Kraft, überhaupt von Natur und Geist, ist lediglich daraus hervorgegangen, daß der Schöpfungsakt nur auf einer Sonderung, Entgegensetzung des in Gott Vereinigten beruht.

17.

Dies ist also der eigentliche Willensakt des Schaffens, — dasjenige, was zugleich in der That nur durch Willen, freien Entschluß begreiflich geschehen kann, — die in Gott vom Geiste durchdrungene Natur für sich sein und wirken zu lassen, den Geist aus ihr zurückzuziehen

und ihre Kräfte in Bewußtlosigkeit zu versetzen, wodurch sie zu etwas gegen Gott, sofern er Geist und aus dem Geiste Wirkender ist, Selbstständigem, aber zugleich Niederem werden. Dies liegt in der nothwendigen Konsequenz alles Bisherigen; erst dieser Gedanke macht auch die frühere Auskunft verständlich, zu der wir mit Unvermeidlichkeit hingedrängt wurden, den Schöpfungsakt als den einer Selbsttheilung des göttlichen Wesens zu fassen (13.), indem die Weltkräfte, die ursprünglich (in der Natur Gottes) im Lichte des göttlichen Bewußtseins stehen, nun zu blind wirkenden werden, dadurch aber, wiewohl göttliche oder göttlichen Ursprungs, dennoch nicht mehr Gottes im eigentlichen Sinne, sondern ein blind Vernünftiges geworden sind, kurz demjenigen gleichen, was man in der bisherigen pantheistischen Auffassung als Weltseele oder Weltgeist zu bezeichnen und zum Absoluten zu erheben gewohnt war, und das wir, für das wahre Absolute oder Gott gehalten, widerlegt haben. Daß in jenem Begriffe zugleich alle weitern Probleme der Welterscheinung ihre vollständige Erledigung finden werden, hat die folgende Ausführung zu zeigen. Er ist demnach nicht nur von dieser Stelle aus, als Konsequenz des Bisherigen, sondern im weitern Zusammenhange der nachfolgenden Ausführung zu beurtheilen. Wenn es jedoch nach unserer ganzen Grundansicht als das eigentlich Charakteristische des göttlichen Waltens in der Natur und Geschichte zu bezeichnen ist, als das Künstlerische seines Verstandes und das eigentlich Persönliche und Kühne seiner Beschlüsse, mit dem einfachsten, aber unerwartetsten Mittel die gewaltigsten und vielfachsten Wirkungen hervorbringen, wie dies sich als eigentliches Gepräge der göttlichen Weltökonomie und Vorsehung in Allem zeigt, so daß wir es nur aus dem Gegebenen herausfinden und anerkennen, keineswegs aber apriori, zufolge einer im „reinen Denken" gefundenen Vernunftnothwendigkeit, ableiten können: so gilt dies vor Allem offenbar von dem primitiven Schöpfungsakte, der, sofern überhaupt Gott nur als persön-

liches Wesen mit freiem Denken und Entschließen begreiflich ist, auch jenen Charakter weisester Einfachheit bei mächtigster Wirkung an sich tragen wird. Er ist das aprioriſch Unausfindbarste, und doch, durch gründliches Eindringen in die Weltthatsächlichkeit einmal gefunden, das einfach Ueberzeugendste.

18.

Hier gilt es nämlich, sogleich an eine universale Weltthatsache zu erinnern, in der ein Problem liegt, welches, von der bisherigen Philosophie schlechthin unerledigt, nur in jenem Schöpfungsbegriffe seine entscheidende Lösung erhalten kann. In der Natur, wie sie gegeben ist, muß als das eigentlich Räthselhafte, in ihrem Begriffe daher als das Widersprechende erscheinen: wie sie in ihrer bewußtlosen Wirklichkeit durchaus doch geistgemäß zu sein vermöge, wie wir eine blinde, aber zweckmäßige, nur aus dem Principe der Intelligenz in ihr erklärbare Thätigkeit allgegenwärtig in ihr finden können, — während sie doch vom Geiste entblößt, ja ihrem Begriffe nach das Nichtsein (die Negation) des Geistes ist. Diese Beschaffenheit derselben ist zunächst zu erklären, und Nichts ist eigentlich verständlich geworden von all ihren Erscheinungen, wenn dies Grundproblem nicht gelöst ist. Aber freilich dürfte sich finden, daß die beiden letzten Systeme, statt einer Lösung desselben, nur sich begnügt haben, ihm, als Probleme, einen allgemeinen Begriffsausdruck zu geben, — der nächste und nothwendig zu vollziehende Schritt allerdings, um von hier aus mit Sicherheit an die eigentliche Lösung desselben zu gehen.

Schelling hat gleich zuerst, als er mit der Idee seiner Naturphilosophie hervortrat, das tief eindringende Wort gesprochen: „die Materie" (die allgemeine Grundlage der Natur) „könne nichts Anderes sein, als der erloschene Geist." Dasselbe meint Hegel, wenn er die Natur „den sich entfremdeten Geist," darum aber auch „den unaufgelösten Widerspruch" nennt. Hiermit war von beiden

Denkern das eigentlich Räthſelhafte der Natur auf das Beſtimmteſte erkannt und auf das Kräftigſte ausgeſprochen; aber es läßt ſich bei ihm nicht ſtehen bleiben: denn aufgelöſt muß jener „Widerſpruch" werden, nicht, wie Hegel meint, als ein realer (d. h. als ein nicht weiter erklärliches Grundfaktum) eben dahingenommen: indem die Vorſtellung eines „erloſchenen" oder eines „ſich entfremdeten" Geiſtes, ſo treffend ſie das Grundweſen der gegebenen Natur ausdrückt, doch in keinem Sinne ausreichen kann, um jenes blindzweckmäßige, geiſtesartige Wirken derſelben verſtändlich zu machen. Sie iſt nichts Anderes, als nur das unter einen allgemeinen Ausdruck gebrachte Problem ſelber.

Gerade von hier aus muß daher noch einen Schritt weiter zurückgegangen werden, und nur dies haben wir durch jenen Schöpfungsbegriff (17.) gethan, wonach der eigentliche Akt des göttlichen Schaffens in dem Depotenziren der eigenen Natur durch Zurückziehen des Geiſtes aus ihr beſteht. Aber es wird dadurch wirklich erklärt, was es mit jenem „Erloſchen-" oder „Entfremdetſein" des Geiſtes in der Natur auf ſich hat, indem von uns nachgewieſen worden iſt, wie urſprünglich (ſeit Ewigkeit) der Geiſt in ihr gewaltet habe. Nur weil Gottes ewige Natur (der eigentliche Grund der erſcheinenden) im Geiſte ſtand, durchformt, völlig beherrſcht und unterworfen war von der göttlichen Weisheit, wird es begreiflich, wie die faktiſche Natur — nach einer offenbar inzwiſchen eingetretenen Entziehung dieſes wirkenden Geiſtes, was gerade die Schöpfungsthat, der Grund aller Endlichkeit und Weltgeneſis iſt — (worin zugleich alſo ein „zeitlicher Anfang" der Schöpfung mitbehauptet wird, ohne in die Widerſprüche zu verfallen, welchen nach der gewöhnlichen Auffaſſung dieſer Begriff ſich nicht entſchlagen kann), — auch bewußtlos ihre dem Geiſte analogen Wirkungen hervorzubringen vermag. Erſt unter dieſer Vorausſetzung wird das Princip des abſoluten Idealismus, der Begriff jener „Identität" — eigentlicher vielmehr der Wechſeldurchdringung — von

Natur und Geist, von Realem und Idealem, Subjektivem und Objektivem, auf welchem die Welterklärung in Schellings und Hegels bisheriger Philosophie beruht, von dem Widerspruche und der innern Unbegreiflichkeit frei, die vorher unverkennbar auf ihr lasteten. Wenn nach Bruno's und Schellings tiefer und sachgemäßer Auffassung dem Weltgebäude die weiseste Meßkunst einverleibt ist, wenn der Organismus der Welt im Ganzen, wie in den einzelnen Erscheinungen des individuellen Lebens, eine ihm eingeborene selbsterhaltende und sich wiederherstellende Weisheit zeigt, die weit alles Dasjenige übertrifft, was die besonnenste menschliche Reflexion zu ersinnen vermöchte; wenn in den Kunsttrieben der Thiere sich die ersten Regungen des Aesthetischen, einer künstlerischen Phantasie, der Natur zeigen: so sind diese universalen Erscheinungen – da doch ohne Phantastik, von welcher jedoch jene idealistische Grundansicht über die Natur, eben um der Unklarheit ihres Princips willen, sich in der That noch nicht losgemacht hat, ein eigentlich geistiges, d. h. bewußtes Bilden in der Natur nicht angenommen werden kann, — nur zu erklären, als die nachgebliebenen Spuren des ursprünglich in der That und mit Bewußtsein in ihr thätig gewesenen (selbstschöpferischen) göttlichen Geistes (IX. §. 34. f. S. 49. ff.): — die Nachwirkungen aus dem Urstande der göttlichen Natur in die endliche, entgeistete, die endlich aber nur durch jene Entziehung erst geworden ist.

19.

Das hier Nachgewiesene entspricht von Seiten des Schöpfungsbegriffes genau demjenigen, wodurch wir im metaphysischen Begriffe Gottes die Nöthigung fanden, über die Auffassung desselben, als der Weltseele oder des (in der Natur noch bewußtlos wirkenden) Weltgeistes hinauszugehen. Diese Begriffe, für die letzten, absoluten Definitionen Gottes genommen, erwiesen sich als Widersprüche: sie sind selbst Problem, bedürfen einer höhern Erklärung (Z. Schr. V. S. 214. ff.). Ebenso hier: der Begriff einer blindwirkenden Weisheit der Natur,

eines „bewußtloſen Naturgeiſtes," iſt für ſich ſelbſt völlig widerſprechend, ein ſinnloſes Wort, um ein darin enthaltenes Problem zu verſtecken. Statt Etwas zu erklären, bedarf er ſelber der Löſung des in ihm liegenden Widerſpruches.

Für dieſe bleibt — um die unſrige, als die einzig zuläſſige, hier von einer neuen Seite zu zeigen — nur die Alternative übrig: Entweder Gott ſelbſt, d. h. der bewußte Geiſt deſſelben, iſt der in allen Naturwirkungen unmittelbar und allein thätige: dann müßten wir aber dieſe ununterbrochene, bewußt aktive Aſſiſtenz Gottes bis auf die kleinſten Naturvorgänge, bis auf das Wachſen jedes Organiſchen hin, ausdehnen, weil in jedem innere Zweckmäßigkeit (das durch jene Annahme eben zu Erklärende) vorhanden iſt. Hiermit wäre jedoch der Begriff der Natur, wie der des Geſchöpfes, in gleicher Weiſe aufgehoben; der hinter dem Vorhange aller ſcheinbaren Naturgeſetze (die es dann gar nicht giebt) waltende Geiſt (Wille) Gottes wirkte Alles allein und zugleich: eine in jeder Hinſicht, — auch von allem Anſtößigen abgeſehen, welches bei einer ſolchen Vorausſetzung ſogleich ſich aufdrängt, — ungenügende, gewaltſame Erklärungsweiſe, welche deßhalb auch nirgends gehegt oder wiſſenſchaftlich ausgebildet worden iſt, ſo weit wir die Geſchichte der Philoſophie zu überſehen vermögen, außer etwa in Berkelei's abſtrakt und ſehr unausgeführt gebliebenem Idealismus. Ebenſo wenig vermöchte ſie den andern Grundcharakter der Natur begreiflich zu machen, daß dieſe nur allmählich und ſtufenweiſe das Vollkommnere hervorzubringen vermag, daß ſie überhaupt ein in eine ſtetige Folge von niedrigern und höhern Weltweſen getheiltes Ganzes iſt, was Alles unter jener Vorausſetzung einer unmittelbar einwirkenden geiſtigen Allmacht Gottes unverſtändlich, ja widerſprechend bliebe. Ebenſo iſt als Grundtypus aller Schöpfung anzuerkennen, daß ſich jedem Weltdaſein bis in ſeine verborgenſte Tiefe hinab eine individualiſirende, jede bewußte Regelmäßigkeit oder Norm überſchwellende Potenz einmiſcht, kurz, daß bei der Bildung alles Weltdaſeins ein Princip der Eigenheit mitgeſchäftig iſt,

was eben den Grund des Geschöpfes in seiner eigentlichen, selbstständigen Bedeutung ausmacht und jene abstrakt theistische Auffassungsweise geradezu ausschließt, als auch in dieser Hinsicht unzureichend zur Welterklärung.

So bliebe nur die andere Alternative übrig, die von uns nachgewiesene: der Geist, das bewußte Princip, ist das uranfängliche der Weltbildung: das Dunkle, Blindwirkende, wie es für uns vom Standpunkte der Weltgegebenheit das Vorangehende ist, kann demnach nur das Vermittelte sein; aber vermittelt nicht durch einen (ohnehin undenkbaren) Akt der Neuhervorbringung, sondern durch Entziehen des geistigen Princips in dem ewigen Realgrunde der erscheinenden Dinge selbst, welches dennoch sich verräth, ursprünglich mit ihm verbunden gewesen zu sein und in ihm gewaltet zu haben. Hierdurch allein wird jenes Mittlere zwischen Geist und Nichtgeist, das blindgeistig Wirkende, welches sich als das Hervorbringende und Erhaltende in der gesammten endlichen Natur zeigt, ohne Widerspruch erklärlich. — Mit Nichten aber bleibt übrig die dritte, wiewohl jetzt hergebrachte Auskunft, jenes Blindgeistige selbst zum Ursprünglichen zu machen, den Weltgeist („Naturgeist") für ein Absolutes zu halten, was erst im Menschen zum eigentlichen Bewußtsein seiner selbst gelange; denn diese Auskunft hat sich eben als eine völlig sinnlose, Nichts erklärende Halbheit erwiesen; und, wie es im Vorigen einer der wichtigsten Uebergänge war, den Begriff des Weltgeistes, der nur an sich seienden Vernunft, gleich ursprünglich und von Anfang in den des an und für sich seienden, persönlichen Geistes aufzuheben: so entspricht demselben hier auf das Genaueste die Nachweisung, daß auch jene blinde Weisheit der Natur eine vom bewußten Geiste durchformte und ihm immanente Natur zur Voraussetzung haben müsse, um auch nur bewußtlos dem Geiste verwandt sich zeigen zu können.

20.

Aus allem bisher Entwickelten ergiebt sich für Gott ein doppeltes Verhältniß zur Schöpfung oder zu den endlichen Dingen: es ist eben der Akt des Schaffens, durch welchen er

sich ihnen immanent und transscendent zugleich setzt, und erst hier wird erklärt, wie Beides nicht nur möglich sei, sondern wie in Folge der Schöpfung (in dem scharf bestimmten Sinne, dem wir diesem Worte gegeben haben) die Immanenz Gottes nur verbunden mit seiner Transscendenz, und umgekehrt, gedacht werden könne. Gottes Natur, seine realen Lebenskräfte, sind das Immanente, Allgegenwärtige in der Schöpfung, und nichts Reales in den endlichen Dingen, was nicht aus der Selbstverwirklichung derselben, der eigentlichen Urposition und monadischen Grundlage alles Daseins, hervorginge. Aber eben deßhalb, weil sie blindwirkende, von seinem Geiste losgelassene, selbstständige (darum kreatürliche) geworden sind, steht der Geist Gottes über ihnen, ist ihnen durch den Schöpfungsakt selber transscendent geworden, ohne daß sie darum aufhörten, mit Gott durch seine Natur in Einheit zu sein, oder auch von Seite seines Geistes mittels jener Natur für ihn durchdringlich und durchwirksam zu bleiben: er kann sie wieder in Besitz nehmen durch Wiedervereinigung seines Geistes mit ihnen, durch die in ihnen wiederhergestellte auch geistige Immanenz. Aber dies ist dann ein neuer und höherer Zustand derselben, indem die Grundlage ihrer Selbstständigkeit ihnen dadurch nicht entzogen, vielmehr in ihrer Entwicklung und Selbstbehauptung gekräftigt und verstärkt wird.

So wäre nun Gott in der Schöpfung das doppelte, oder, diese Zweiheit selbst tiefer erwogen (vgl. 14.), das dreifache Princip: er ist die Grundlage, allgemeine Materiatur (prima materia) der endlichen Dinge, dasjenige, was selbst allmählig und stufenweise zu entwickeln, durch das Höhere zu überwinden ist, woraus der Grund einer Schöpfung und Stufenfolge in der erscheinenden Natur hervorgeht: aber nicht minder ist er das Princip der Ueberwindung, das Befreiende, die Selbstentwicklung des Kreatürlichen Erregende selbst; als solcher wird er sich in der Natur, wie in der Geisterwelt, ohne Zweifel gewisse an den besondern Disciplinen der Realphilosophie nachzuweisende Formen der Wirksamkeit geben. Hiermit hat aber

Gott nur die Bedingungen sich gegeben zur Verwirklichung des dritten Princips, welches erst der absolute Zweck (das Ziel) der Schöpfung ist, sich in die geistige Immanenz mit den geschaffenen Dingen wiederherzustellen, im Gebiete der Natur sowohl, wie in dem des endlichen Geistes. Wie nämlich mit jenem Grundbegriffe der Schöpfung von der einen Seite die Möglichkeit einer Entartung des Naturlebens in Aussicht gestellt wird, da die Selbstentwicklung desselben nun nicht mehr eine vom bewußten Principe geleitete ist, wie sie es ursprünglich in Gott gewesen wäre; ebenso wenn andrerseits die Möglichkeit einer Verkehrung des bewußten Lebens, des kreatürlichen Geistes, der sich eben aus jenem Naturgrunde zu verleiblichen, und damit zu verselbstständigen hat, in der Konsequenz jener Prämissen liegt: so ist es dennoch in beiderlei Hinsicht nur der „Zweck," und so die Vollendung der Schöpfung, daß die geschaffene Natur wieder von jenem geistigen Principe durchdrungen, der ewigen Natur Gottes adäquat werde (was einer Verklärung derselben am Ende der gegenwärtigen Weltordnung gleichkäme), daß der kreatürliche Geist aber in die Einheit mit dem göttlichen Geiste erhoben, von ihm in Besitz genommen würde (was der Wiedergeburt, der Vollendung alles geistigen Daseins, wie die Religion sie als Ziel lehrt, gleichzusetzen wäre). Gott ist aber das erste und zweite Princip nur in Vorausbeziehung des durch sie sich vermittelnden dritten. Nur so ist die Natur, als das Mittel, der kreatürliche Geist, als der Mittelzweck, mit dem absoluten Zwecke, der Einheit des endlichen und des göttlichen Geistes, verknüpft zu denken, und der ganze Begriff der Schöpfung nach ihren beiden entlegensten Enden hin umfaßt, nach ihrem Ausgangs- und ihrem Zielpunkte. —

Vielleicht kann durch die bisher entwickelte Grundansicht ein alter spekulativer Mythus, der in seiner unmittelbaren Fassung freilich das Weltproblem mehr zu verschleiern, als zu erklären geeignet war, seine ungezwungene Auslegung finden; denn wenigstens durch sein Alter und seinen weitverbreiteten Ein-

fluß, der sogar noch im Platonischen Timäus hindurchblickt, scheint er einer solchen Erklärung ebenso werth, wie bedürftig zu sein, zumal da er wohl nur entstanden ist aus der durchaus wahren und auch von uns festgehaltenen Grundvoraussetzung, daß in Gottes Natur und Geist ursprünglich ein Chaos, eine erst in Ordnung zu bringende Welt anzunehmen, Widerspruch wäre, daß das Vollkommene vielmehr der Anfang sei. So läßt jene alte Lehre die gegenwärtige, von chaotischen Zuständen anhebende Sinnenwelt in Folge des „Abfalls" eines überkreatürlichen Geistes von Gott entstehen, der, sich selber verfinsternd, auch einen Theil der Engelwelt (der schöpferischen Potenzen in Gott) in die eigene Verfinsterung mit fortgerissen habe. Zur Wiederherstellung der Welt aus jenen, ohne seinen Willen entstandenen chaotischen Anfängen habe Gott die sichtbare Schöpfung in stufenweiser Ueberwindung jenes finstern Princips geordnet, woraus die Weltstufen des unvollkommneren und vollkommneren Daseins hervorgegangen seien. Die entgegengesetzte Voraussetzung, daß nämlich das Chaos, Dunkle, Unvollkommne, der absolute Anfang aller Dinge sei, macht die Grundlage aller heidnischen Mythologie und der griechischen Spekulation bis auf Platon aus, und erst hierdurch kommt Licht in beide, während die tiefere Frage, ob dieser Anfang des Daseins in der That der absolute, aus sich selbst beginnende sein könne, ob er nicht selber einer noch höher steigenden Vermittlung bedürfe, diesem Theile des Alterthums völlig fern blieb, während hier eine innere, gegenseitige Beziehung, ja Ergänzung beider Grundansichten unter einander, wenn auch nicht nach historischem Zusammenhange, so doch in ihrer spekulativen Beurtheilung, sich kund giebt: beide werden gerade an ihrem Gegensatze verständlich. Hier ist indeß klar, daß jene Verselbstständigung des Urgrundes in Gott, welcher die Grundlage zur Schöpfung bildet, wenigstens ihrer Wirkung nach als ein Sichlosreißen von Gott betrachtet werden kann, und so ist die Vorstellung eines Abfalls (spekulativ ausgedrückt: eines von Gottes Geiste unabhängig wirkenden Grundes), als das Veranlassende

zu einem Bilden der Sinnenwelt und einer stufenweise sich steigernden Ueberwindung jenes blind natürlichen („verfinsterten") Princips, nicht falsch, nur unvollständig und insofern unausreichend. Sie deutet richtig auf die Stelle des noch nicht völlig gelösten Räthsels der Welt, und so kann es zugleich höchst bezeichnend scheinen, daß Schelling, nicht allein in seinen frühern Schriften (am Ausdrücklichsten in „Philosophie und Religion"), sondern auch später sich dieser Vorstellung bedient hat, um das Große und Eigenthümliche der durch ihn begründeten neuen Weltansicht, der Lehre von einem in der Kreatur von Gott unabhängigen Grunde, daran anzuschließen.

21.

Durchgreifender für den von uns gegebenen Schöpfungsbegriff ist die Betrachtung, daß, sofern das „Chaos", das blinde, losgelassene Walten der Naturkräfte, metaphysisch als nur der relative Anfang unserer, der erscheinenden Schöpfung, gesetzt werden kann, hiermit das Universelle der Weltthatsachen durchaus übereinstimmt: Metaphysik und Weltgegebenheit entsprechen auch hierin sich völlig; jene erklärt die letztere; aber diese bestätigt auch in den Resultaten, welche die fortgesetzte empirische Forschung darbietet, daß dort die richtige Erklärung getroffen sei. So reichen jetzt Astronomie, Geologie und Physik durch ihre Ergebnisse in die Metaphysik hinüber, und wie sehr wir auch am Anfange aller jener Untersuchungen stehen mögen, so ergiebt sich der Parallelismus beider Erkenntnißgebiete so zutreffend und ungezwungen, daß er nicht unbeachtet bleiben kann, und den indirekten Beweis führen muß für die Richtigkeit unserer metaphysischen Resultate. Die neuern Ergebnisse der empirischen Forschung über die Welt- und Erdbildung, welche zeigen, daß der gegenwärtigen Gestalt der Welt durchaus ein zeitlicher Anfang gegeben werden müsse, und zwar daß sie in jeder Gestalt ihres Daseins noch in den ersten Anfängen der Entwicklung begriffen sei, die durch eine immer tiefer dringende Ordnung und Sichtung der früher chaotisch in einander liegenden und ungeschieden wirkenden Urkräfte hervorgehe: — diese Ergebnisse

drücken nur empiriſch aus, was ſich als Reſultat unſerer Forſchung ergeben hat; und wenn man für dieſes in ſeiner Begriffsallgemeinheit einen empiriſchen Beleg oder Ausdruck ſucht, ſo erhält er ihn in jenen allgemeinen Weltthatſachen ſelber. Hat nämlich die Metaphyſik feſtgeſtellt, daß die Lebens- und Bewegkräfte der Welt gerade Gottes eigene Natur und innerſtes Weſen ausmachen; ſo iſt die Brücke von der Metaphyſik zur Erfahrung, über welche neuerdings ſo vielfach berathen wurde, in jenem ſelbſt gefunden. Es zeigt ſich, wie wir mit dem „Rationellen" (Metaphyſiſchen) nicht ſowohl, wie Schelling es begehrt, „bei dem Wirklichen" (Phyſiſchen) „angelangt ſind," als vielmehr, daß wir, wie es recht iſt, mit jenem mitten in dieſem ſtehen. Es iſt derſelbe Inhalt, hier in ſeiner realen Ausdrücklichkeit erkannt, dort zu ſeinem allgemeinen Begriffsausdrucke erhoben. Deßhalb kann aber auch nur die Metaphyſik den wahren Grund, das eigentliche Subſtrat jener Weltentwicklung erkennen, Gottes eigene, ideal-reale Natur, welche der Phyſik darin unſichtbar bleibt. Erdmann*) hat Recht, wenn er ſagt, daß die Phyſik (Naturphiloſophie), als ſolche, von Gott Nichts wiſſe, ſondern nur das Gegebene erkenne: die Metaphyſik aber weiſt nach, daß in dem phyſiſchen Vorgange Gott ſelbſt, ſeiner Natur nach, wirke, daß man hier Metaphyſiſches vor ſich habe, ſo wie umgekehrt, was ſcheinbar in eine weit entlegene Region von Begriffen entrückt, metaphyſicirt worden ſei, dicht vor uns liege, und ſo auch der erfahrungsmäßigen Controle unterworfen werden könne. —

22.

Nach allem Bisherigen läßt ſich nun um ſo eigentlicher und ſtatthafter die Frage erneuern, wie aus dem in der Welt thatſächlich verwirklichten Zwecke der Schöpfung der in Gott

*) „Natur oder Schopfung?" 1840. S. 126. 27. Vgl. deſſelben „Grundr. der Logik und Metaphyſik" 1841. S. 169.

liegende subjektive Zweck, der „Beweggrund" des Schaffens (15.) sich herauserkennen lasse?

Es hat sich in der Ontologie schon als Grundlage unsrer ganzen Weltansicht erwiesen, daß jedes Weltwesen sich in seiner Eigenheit und Selbstheit behauptet, allen Conflikten mit andern gegenüber, oder falls es, als Lebendiges und Geistiges, einer eigenen Entwicklung unterworfen ist, daß auch diese aus jenem Monadischen, als dem Grunde seiner selbst, sich entwickelt, und wesentlich so seine Selbstthat ist. Es hat sich damit der metaphysische Beweis für eine der entscheidendsten Entdekkungen der neuern Spekulation ergeben, welche mit voller Klarheit Schelling zuerst in seiner Abhandlung über die Freiheit ausgesprochen hat: daß jede Kreatur nur dadurch ein eigentlich Kreatürliches, von Gott Unterschiedenes ist, daß sie aus einem Grunde von Selbstheit sich entwickelt, welcher ihr erst die individuelle Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit verleiht. Daß mit jenem Begriffe die richtig verstandene Monadenlehre, ebenso die platonische von den Ideen, als dem real-idealen Principe alles Wirklichen, zusammenfalle, ist gleichfalls von uns gezeigt worden: es war das durch die universale Auffassung des Wirklichen jenen großen Denkern aufgedrungene Bedürfniß, da sie im Geschaffenen nicht bloß ein Hervorgebrachtes, ein Schöpfungsprodukt sich abwickelnder Wirkungen, sondern Individualität, Eigenheit und Selbstheit anerkennen mußten, ein Princip im Endlichen zu finden, welches dasselbe in relative Unabhängigkeit von Gott setzt, ohne doch den Begriff seiner Absolutheit, auch im Schaffen desselben, aufzuheben.

Als jenes Princip hat sich uns nun die Natur in Gott gezeigt, in dem ganz concreten Sinne, den wir ihr beilegen mußten, als der Grund und die Urgestalt alles geschöpflich Individuellen (IX. S. 32. 38.). Aber die vom göttlichen Bewußtsein durchdrungene, wie in Gott selbst, kann sie nicht mehr sein; denn jene substantiellen Urkräfte der Weltdinge, wie sich thatsächlich ergiebt, sind blindwirkende, ebenso treten sie in verschlossener Eigenheit einander gegenüber. Damit enthält nun eben jener

Begriff einer blinden oder blind *gewordenen* Natur das, was die Spekulation ſo lange ſuchte, die Erklärung einer in gewiſſem (ſogleich näher zu beſtimmendem) Sinne von Gott ſelbſtſtändigen Grundlage alles Kreatürlichen, überhaupt desjenigen, was alles Geſchaffene, *ohne es von Gottes Subſtanz zu trennen*, — denn nur aus der Subſtanz Gottes, wie überhaupt begreiflich geworden, exiſtirt und lebt Jegliches, — *doch zu etwas von Gottes Geiſte Unabhängigem macht*, es *dieſem* gegenüber auf ſeine Selbſtheit und in *Selbſtentſcheidung* ſtellt.

In dieſem Principe iſt das Doppelte erklärt: das an ſich Geiſt- und Vernunftgemäße, die bewußtloſe Weisheit, welche die ſichtbare Natur zeigt, die ſegensreichen, heilſamen Inſtinkte, die jedem lebendig Individuellen durch eine bisher unerklärte Magie eingebildet ſind, — als der Reſt oder die Nachwirkung des vorherigen Geiſtdurchdrungenſeins ſeiner ewigen Präexiſtenz im göttlichen Weſen. Das iſt es, was, auch in der größten Vereinzelung und Entartung der Dinge, ihr inneres Band bleibt, welches ſie, ihnen ſelbſt verborgener Weiſe, mit allem Anderen im Univerſum zur Einheit verbindet, und ſo auch in der Subſtanz Gottes befaßt hält, wie es auch in dem ſelbſtſüchtig entartetſten Geiſte die Idee des Abſoluten, überhaupt die Ideen des Wahren, und des Guten — was eben nur das urſprüngliche Bewußtſein jener ewigen Ordnung und Wechſelbeziehung iſt, in welche er urſprünglich hineingeſchaffen — nie völlig erlöſchen läßt. Das Andere, hiermit zugleich Nachgewieſene, iſt ſodann die demnach ſich behauptende Selbſtſtändigkeit und Eigenheit, mit welcher jedes Geſchöpf faktiſch nur aus ſich ſelbſt, weil blind für ſeinen (es tragenden) innern Zuſammenhang mit allem Uebrigen, und als ein bloß Eigenes exiſtirt und ſich beſtimmt.

23.

Darin liegt zugleich jedoch eine vollgültige Antwort auf die Frage (18.), was der ſubjektive Zweck des göttlichen Schaffens, eigentlicher, nach dem hier gefundenen Reſultate, jener Depotenzirung der eigenen Natur in das Bewußtloſe,

ſei und geweſen ſei? Gott kann, ſo hat ſich gezeigt, innerhalb des Schöpfungsproceſſes nur daſſelbe Ziel verwirklichen, was ewig in ihm vollendet ſein Selbſterzeugungsproceß vollbringt. Der objektive Zweck der Schöpfung iſt überhaupt daher die Hervorbildung des Geiſtes, des Geiſtes über der Natur, wie aus ſeinem ſelbſtſtändigen Grunde (der eigenen, noch bewußtloſen Individualität), zur frei bewußten Perſönlichkeit. Dieſer Geiſt jedoch, wiewohl er an ſich ſelbſt das „Ebenbild" des göttlichen Geiſtes und Weſens iſt, indem er alle Elemente deſſelben in ſich verbunden trägt, — iſt zunächſt nur der endliche, durch den Urſprung aus der eigenen Natur, wie durch eine innere Gränze, von Gott geſchieden. Dieſer Geiſt wäre daher nur dem (ihm ſelber verborgenen) Urſprunge, nicht aber ſeiner Wirklichkeit nach, der göttliche. Hiermit kann dieſe Geſtalt des Geiſtes ſelbſt nur für einen Mittelzweck der Schöpfung, nicht aber für den höchſten oder abſoluten, gehalten werden (16.). Auch ſeiner Wirklichkeit nach muß der endliche mit dem göttlichen Geiſte in Einheit treten, d. h. nicht bloß das Bewußtſein ſeines Urſprungs gewinnen, ſondern göttliches Weſen und Abſolutheit empfangen: der endliche Geiſt ſoll ſelbſt zum abſoluten Geiſte erhoben werden. Umgekehrt — der abſolute Geiſt tritt in die Geſtalt des endlichen Bewußtſeins ein: der Gott-Menſch, als dieſer Eine, wie Gott auch nur der Eine Geiſt iſt, und allein im Geiſte die abſolute Einheit ſeiner Unendlichkeit beſitzt, iſt erſt der Abſchluß der Schöpfung, mit welchem Gott auch innerhalb des Schöpfungsproceſſes ſich vollendet, wie er in ihm an ſich ſelbſt ſeit Ewigkeit vollendet iſt, und von welchem daher auch metaphyſiſch das gewaltige Wort gilt: er ſei der Erſte und der Letzte und der Lebendige, indem er durch den ganzen Schöpfungsproceß als deſſen Endziel wirkſam iſt. Indem hier die erſten, von ferner vorbezeichnenden metaphyſiſchen Principien einer Chriſtologie ſich zeigen, welche erſt innerhalb einer Philoſophie der Geſchichte ihre Ausführung erhalten können, — denn Chriſtus iſt in keinem Sinne Gegenſtand einer (bloßen) Meta-

physik, was, so klar für sich selbst es erscheint, so nachdrücklich jetzt immer wieder erinnert werden muß: — so ist, wenn uns der Mensch, dieses ebenbildliche Geschöpf des göttlichen Wesens, entgegen seinem ursprünglichen (metaphysischen) Begriffe, nicht als Einer, sondern als Geschlecht, und einem Gattungsleben unterworfen, entgegentritt (vgl. Zeitschr. VI. S. 163.), dies nur aus seiner Verflechtung mit der (gleichfalls geschöpflichen) Natur herzuleiten, nicht aus seinem Begriffe, und die Nothwendigkeit davon nachzuweisen fällt der Naturphilosophie und Anthropologie zu.

Dies, der absolute Geist im endlichen Geiste, ist hiernach als der höchste, selbst absolute Weltzweck bezeichnet, und hierin allein, damit aber auch vollständig und ganz, ist die Lösung aller sonstigen Fragen und Probleme des Weltdaseins eingeschlossen. Alles Folgende unserer spekulativen Theologie, wie der beiden noch übrigen Haupttheile des Systemes, der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes, kann nur innerhalb jenes Begriffes fallen und ist nur die speciellere Ausführung jener universalen Wahrheit.

24.

In Betreff jener Frage nach dem subjektiven, wie objektiven Zwecke des Schaffens schließen wir zunächst daher in dem (übrigens von der theistischen Spekulation längst anerkannten und ausgesprochenen) Gedanken ab: daß Gott, um seinem Geiste, dem Ebenbilde seiner selbst in ihm (IX. S. 54.), — wie Jacob Böhme es nennt, „dem reinen, züchtigen Bildniß ohne Wesen" d. h. ohne kreatürliches Dasein, — dies „Wesen," diese Wirklichkeit außer ihm selber zu geben, — was eben die der Schöpfung immanente Absicht derselben ist, — eine Natur, ein von ihm unabhängiges Reale zugelassen habe, als Bedingung und Voraussetzung dieser Verwirklichung, auf völlig gleiche Weise, wie auch bei Gott sein Geist nur durch eine Natur in ihm möglich ist. Um also ihm eine solche Wirklichkeit zu geben, muß Gott seine eigene Natur ununterbrochen depotenziren und so zur geschöpflichen Grundlage für ihn machen.

Der Beweggrund (subjektiv) und der Zweck (objektiv) der Schöpfung ist nur der geschöpfliche, außer Gott verwirklichte Geist, der, selbstständig, dennoch zur Einheit mit dem göttlichen Geiste sich verbinden soll.

Aber gerade hiermit könnte das Ganze der Ansicht wieder in Zweifel gestellt zu werden und jene Frage desto nachdrücklicher wiederzukehren scheinen: warum Gott innerhalb der Schöpfung erst zu erreichen suche, was er schon ewig besitzt, die geistige Einheit in sich selbst, warum er, gleichsam sich wiederholend, durch den Vermittlungsproceß der Schöpfung zu sich zurückkehren will, da er doch ewig bei sich ist? Hat nicht auch hierin der Pantheismus eine bequemere und faßlichere Auskunft gefunden, welcher Gott erst im Menschen das Bewußtsein seiner selbst erreichen, ihn Persönlichkeit werden läßt? — wodurch freilich ein subjektiver, wie objektiver „Zweck" des Schaffens, zugleich mit dem Begriffe eigentlicher Schöpfung, ganz hinwegfällt, wohl aber die Ursache jenes Weltprocesses begreiflich zu werden scheint, ohne die bezeichneten Schwierigkeiten darzubieten.

25.

Damit wären wir indeß abermals, wie bei allen Hauptfragen der bisherigen Untersuchung, in die Alternative versetzt, entweder, die schon erlangte Ueberzeugung von der absoluten Unzulänglichkeit der gesammten pantheistischen Weltansicht verleugnend, uns auch mit dieser Auskunft derselben zufrieden stellen zu lassen, oder, dem Zuge der Wirklichkeit vertrauend, welche, wie sie in diese Probleme hineinleitet, so auch den gründlichen Ausweg aus ihnen enthalten wird, gerade in der scheinbaren Paradoxie derselben den Schlüssel ihrer Lösung zu suchen. Das Specifische dieser Ansicht — zugleich ihr durchgreifender Unterschied von der pantheistischen Lehre — beruht auf demjenigen, was zugleich allein Ausdruck des Wirklichen, Zeugniß des Selbstbewußtseins ist, — daß der endliche Geist in seiner Unmittelbarkeit ein dem göttlichen äußerlicher, jenseitiger sei, indem die Natur (in jenem doppelten Sinne) zwischen beide tritt — auf eine Weise, die in gegenwärtigem Zusam-

menhange zuerſt ihre völlige Begreiflichkeit erhalten haben möchte. Erſt aus dieſer Anſicht daher, nicht von der pantheiſtiſchen, erhält die Wirklichkeit auch in dieſem Falle ihre vollſtändige Erklärung.

In der Urſtändlichkeit jenſeits der Natur, vor jenem Akte der Naturentſtehung, Eins mit Gott, — gelangt der (nun endliche) Geiſt durch jenen Akt (was eben der eigentliche Inhalt und Erfolg deſſelben iſt) zur Sonderung — von Gott nicht ſowohl, als von ſeinem Geiſte: wie Gottes Geiſt ſelbſt dadurch ein dieſer Natur jenſeitiger wird, ſo tritt aus gleicher Folge auch der endliche unmittelbar als ſelbſtſtändiger, auf die eigene Entſcheidung geſtellter, ihm gegenüber. Deßhalb kann nun auch die wiederhergeſtellte Einheit deſſelben mit Gottes Geiſt eine ausdrückliche, vertieftere, weil aus wirklichen Gegenſätzen ſich vermittelnde, werden: es iſt die Einheit (Innigkeit) der Zweie, in die ſie bewußt eingehen, das Waltenlaſſen des Einen im Andern, was wir allein als Liebe bezeichnen können. Das höchſte Endziel der Schöpfung iſt hiermit das concreteſte, verſtändlichſte, von unſerm geſammten Weſen und Erkennen beſtätigtſte geworden. Es iſt nicht eine bloß metaphyſiſche Konſequenz, die uns ihm zutreibt; es iſt (und wir ſind nach unſerm geſammten Standpunkte berechtigt, uns auf dieſe Gegebenheit zu berufen) es iſt unſer geſammtes Bewußtſein, welches beſtätigt, hierin die wahre Vollendung des endlichen Geiſtes, in deren Selbſtgefühle ſeine Seligkeit, gefunden zu haben. Sofern wir daher überhaupt nur die Welt und ihren Zweck zu verſtehen vermögen, d. h. ſofern es überhaupt Metaphyſik giebt, — ſo gewiß kündigt ſich hier das abſolute Endziel derſelben als gefunden, und richtig getroffen an.

26.

Aber darin allein ſchon liegt vollgültig und klar die Abſicht jenes ganzen Schöpfungsproceſſes, wie ſie freilich nur in einem perſönlichen Weſen gedacht zu werden vermag: wir brauchen auch hier nicht über den Weltinhalt hinaus zu unbeſtimmten Annahmen und Möglichkeiten im Weſen Gottes die Zuflucht

zu nehmen. Wenn wir früher (IX. S. 68. 72. f.), dort noch hypothetisch, die Liebe als den Beweggrund der Schöpfung bezeichneten, in dem bestimmten Sinne, um die in Gott ewig verbundenen Momente der aus der Selbstanschauung seiner Vollkommenheit in seinem Gemüthe entzündeten Selbstliebe gesonderte Wesen, das schaffende, wie das geschaffene, in Liebe und Gegenliebe empfinden zu lassen, und so das durch sein Geschaffensein zwar von ihm getrennte, durch Liebe aber Geeinte, der eigenen, in der Liebe liegenden Seligkeit theilhaft zu machen; wenn wir dies die gnaden- und sinnreichste „Erfindung" des göttlichen Gemüths zu nennen wagten, welche ihn zur Schöpfung vermochte: so konnte dies nur der wirkliche Inhalt derselben, die reale Weltzwecklehre, bestätigen oder verneinen. Sie thut das Erstere: Höheres kann im Bereiche der Geschaffenen nichts gefunden oder auch nur gedacht werden, als jene Liebe des Geschaffenen für seinen Ursprung, und der Genuß derselben: zu ihr daher, als dem Endziele, sind alle Dinge geschaffen. Aber sie selbst, diese geistigste Blüthe alles Daseins, ist nur möglich, sofern sie sich aus einem wahrhaft außer dem Geiste Gottes liegenden Schöpfungsgrunde erhebt, wenn sie die Rückkehr aus einer Gottentfremdung ist, wozu es einer Schranke, einer Sonderung zwischen beiden bedurfte: nur aus dem freien Bewußtsein der Eigenheit, des auch außer Gott sein Könnens (sofern er Geist ist und als Geist mit uns in Verhältniß tritt, — denn der allgemeinen Macht Gottes, der Naturnothwendigkeit, nicht entfliehen zu können, hat Jeder das tiefste Bewußtsein) entspringt die eben so freie Liebe und die Seligkeit der Rückkehr.

Hierdurch fällt zugleich ein erläuterndes Licht auf unsere Theorie von der Schöpfung, welche, da wir die primitive That derselben in eine Depotenzirung der ursprünglichen Natur Gottes setzten (12.), kaum umhin konnte, dem ersten Anblicke befremdlich zu erscheinen. Erwägen wir sie daher auch noch aus dem gegenwärtigen Gesichtspunkte.

27.

Wäre der endliche Geist, der Mensch, Geschöpf in dem

Sinne des gewöhnlichen, hierin sich selbst mißverstehenden Theismus, d. h. fertiges Produkt göttlicher Allmacht, eines aus Nichts ihn hervorbringenden und erhaltenden göttlichen Willens: so gehörte der Gedanke, auf welchen der Theismus dennoch auch den größten Werth legt, zu den höchsten Widersprüchen, — ja er würde ein ganz sinnloses Wort: daß der Mensch frei, in eigentlichem Sinne *sich selbst determinirend* sei — und wir müßten wiederholen, was *Jacobi* allgemeiner aussprach, daß jede spekulative Philosophie auf *diesem* Wege nur in absoluten Determinismus ende. Wie könnte ferner hiernach, in dem *Ernste* und der *vollen Wahrheit* dieses Wortes, behauptet werden, daß des Menschen Bestimmung in der *freien* Unterwerfung unter Gott, endlich in der daraus hervorgehenden *Liebe* Gottes bestehe? Soll dies Alles nicht in eitle Rede oder offenbare Selbsttäuschung auslaufen, soll das Zeugniß des Menschen von sich selbst, daß jenem so sei, nicht zur Lüge werden vor jeder schärfern Erwägung: so setzt dies das Princip einer wahren Selbstständigkeit des endlichen Geistes von Gott, — das eben voraus, was wir Natur genannt haben in jenem doppelten Sinne, und Schaffen heißt *gerade nicht Produciren*; der Wille, der diese Natur hervorrief, kann kein neuhervorbringender, und das Verhältniß von Schöpfer zu Geschöpf nicht das eines Producirenden zu seinem Produkte sein, — da, wie sich außerdem noch gezeigt hat, in dem Gedanken eines Neuschaffens ohnehin ein Nest von Verworrenheiten und Widersprüchen liegt, die ihn verwerfen lassen. Gott ist, als schaffender Wille, vielmehr ein wesentlich zulassender, die eigene Macht an sich haltender, um dem, was nicht Wille der Weisheit ist, Raum zu geben, und es zum eigenen Wirken zu lassen; der Schöpfungsakt verräth sich in der Universalthatsache der Natur und des Menschen gar eigentlich als göttlicher Akt der Zulassung eines Selbstständigen in ihm, wodurch sich Gott, im Vorausblicke auf das höchste Ziel, den niedern Bedingungen jener Zulassung und deren Nothwendigkeit unterwirft (14.), und mit Langmuth und Ausdauer den daran sich knüpfenden

Proceß übernimmt, worin eben die innerhalb jener primitiven Schöpferthat fallende und ſie vorausſetzende weitere Weltentwicklung, die ſich potenzirende und ſteigernde Welterhaltung, beſteht: wovon künftig.

28.

Falls nun aber die Vorausſetzung dieſes freien Entſchluſſes mit den durch ihn bedingten Antecedentien und Konſequenzen (dieſe „Hypotheſe", wie man es nennen mag, ohne die wiſſenſchaftliche Bedeutung derſelben zu ſchwächen, da der Entſchluß eines perſönlichen Weſens nicht mit Nothwendigkeit abgeleitet, ſondern nur an dem Erfolge erkannt, und aus dieſem dem wirkenden Weſen („hypothetiſch") untergelegt werden kann) — falls dieſe Vorausſetzung in der That nun Alles erklärt, falls dann alles Disharmoniſche und Räthſelhafte des Weltdaſeins ſich in völliges Verſtändniß fügt, und die gemüthaufregendſten Zweifel ſelbſt beſchwichtigt werden (was zum großen Theile freilich erſt der weitere Verfolg zu zeigen hat); dann darf auf ſolche Garantie das metaphyſiſche Denken ſich verſichert halten, das rechte Erklärungsprincip der Welt gefunden zu haben.

Und hier endlich iſt die oft ſchon beleuchtete Alternative zwiſchen Pantheismus und ſpekulativem Theismus auf die höchſte Spitze geſtellt: Wer da, unentſchieden über Möglichkeiten ſchwebend, wie er formell allerdings es vermag — ſich nicht getraut, die einfache Evidenz jenes Gedankens mit Zuverſicht zu ergreifen, dem bleibt eigentlich nur übrig, in den Pantheismus zurückzuſinken. Doch dieſer, wie wir erkannt haben, erklärt Nichts wahrhaft, ſondern ſchließt vorzeitig abſprechend die Unterſuchung da, wo ſie erſt beginnen ſollte: er iſt der Sumpf, in welchem die freie Forſchung in's Stocken gekommen. Iſt man aber einmal genöthigt worden, die Urſache der Welt als eine perſönliche zu denken — und bis hierher (vgl. IX. S. 64. §. 41.) geht nur die Nöthigung des (regreſſiven) Denkens, bis ſoweit aber wirklich, wenn es gründlich ſein ſoll: — ſo iſt man freilich in eine erwägende Wahl geſtellt — (das

Gebiet der spekulativen Hypothesen beginnt), — zu welcher man sich vollkommen bewußt bekennen darf; denn die freie That kann ebenso nur durch freie Anerkenntniß — der freie Geist auf den freien treffend — aus ihren Folgen herausgefunden werden. Aber die Folgen der Schöpfungsthat, wie wir sie verstehen mußten, sind die allergewaltigsten, wie gotteswürdigsten: mit dem Quell der Eigenheit für die Kreatur ist ihr der Quell aller Freude, alles Selbstgenusses aufgegangen; dies ist der allgegenwärtige, stets immanent sich erfüllende Zweck der Schöpfung: doch ist er gegründet auf die allereinfachste, und doch weltbeglückendste That der Weisheit und Liebe, welcher wir nur nach zudenken, es anzuerkennen vermögen, daß Gott der eigenen Natur sich entäußert, indem er das Wirken seines Geistes in ihr aufhebt, um darin dem Geschöpfe den Grund und Genuß eines selbstständigen Daseins zu verleihen.

29.

Aber auch hier beruht die ganze Evidenz auf dem Begriffe des persönlichen Gottes. Wäre er nicht persönlicher Geist in dem früher festgestellten Sinne, die Macht des Bewußtseins über seine Unendlichkeit, es könnte dann, wie wir doch faktisch es finden, auch keine (blindwirkende) Natur sein, aus welcher der (endliche) Geist erst sich erheben und zu sich selbst kommen muß: der ganze Zweck und Inhalt der Schöpfung, welcher eben in jener Erhebung des Geistes aus der Natur besteht, zuhöchst in der Einheit des endlichen Geistes mit dem göttlichen, und ob er erreicht werde innerhalb der Weltentwicklung, müßte in Frage gestellt bleiben. Nur in der Person Gottes ist, wie die gründliche Erklärung, so die eigentliche Garantie und Sicherheit, die teleologische Festigkeit, dieses Weltdaseins zu finden, indem Gott das äußerste Ziel der Dinge nicht nur — theoretisch oder urbildlich — voraussieht (was die Lehre des gewöhnlichen, abstrakteren Theismus ist, der sich mit den Vorstellungen einer reinen Geistigkeit Gottes Genüge thut), sondern weil er die Dinge zugleich real in seiner Weltmacht verschlossen trägt, aber durch seinen Willen

ihre selbstständige Entwicklung zuläßt, um sie durch den (endlichen) Geist wieder mit sich zu vermitteln, — kurz, indem er Person ist. Und so erweist sich überhaupt Gottes Wille in der Weltschöpfung, wie bestimmter auch in der geistigen Oekonomie der Weltgeschichte, recht eigentlich als der zulassende, an sich haltende, neidlos, das Geschöpf gewähren lassende, und nur unter Voraussetzung dieser selbsteinschränkenden Zulassung einwirkende; wie sich auch der primitive Akt der Schöpfung als diese Zulassung eines andern, selbstständigen Daseins in Gott, und als eine Ausstattung desselben mit den eigenen göttlichen Lebenskräften erwiesen hat. Zu diesem in der Schöpfung selbst offenbar werdenden Geheimnisse des Schaffens vermögen wir aber bloß dadurch Zutrauen zu fassen, sofern wir Gott nicht überhaupt nur als Geist, sondern ebenso mit einer innern Natur und realen Weltkräften begabt, endlich als der Regungen des Gemüths (IX. S. 68.), des eigentlich Persönlichen, fähig, denken müssen, an welcher Konsequenz, wie sie die gründlich verstandene Weltgegebenheit selber uns aufdrängt, wir durch das Bedenken eines sich selber mißverstehenden Theismus oder eines dürftig abstrakten Pantheismus nicht mehr irre gemacht werden können, daß durch die Annahme solcher Beweggründe und Regungen Gott vermenschlicht, zu einem endlichen Wesen gemacht werde. Wir antworten ganz mit Schelling (im Antwortsschreiben an Eschenmayer): wenn Gott menschlich sein will — eigentlicher: wenn er sich in Weltschöpfung und Weltleitung wirklich also bewährt, — was können wir dagegen einwenden? Wir können vielmehr unsere abstrakten Begriffe nur danach berichtigen, zumal da diese auch an sich selber sich als ganz unzureichend zur Welterklärung ausgewiesen haben.

Die falschen Richtungen auf dem Gebiete der Religion in der Gegenwart.

(Schluß.) *)

Dogmatismus und Pietismus.

Von

Prof. Dr. Erichson.

Der Dogmatismus.

Man kann schon von der centripetalen Richtung, die der Aberration des Dogmatismus beigelegt werden darf, erwarten, daß wir uns in ihm wenigstens wahrhaft auf den Grund und Boden der geoffenbarten Religionslehre selbst versetzt sehen werden. Dies ist wirklich der Preis des Dogmatismus, und man kann sagen, daß, sowie in ihm noch ungehobene Schätze der Erkenntniß bewahrt werden, welche die Gegenwart erst allmählig hebt und erkennt, auch durch ihn in früheren Zeiten die christliche Religionslehre erhalten worden ist, da allerdings am wenigsten in jenen unerhellten mittelalterlichen Zeiten die Erhebung des treuen blinden Glaubens zu einem sehenden Glauben zu erwarten war, und die Glaubenslehren auf solche Weise nur als ein heiliges, unverbrüchliches Uebereinkommniß durch den Lauf der Jahrhunderte bewahrt werden mußten. Es kann gefragt werden, was ohne die blinde Treugläubigkeit des Dogmatismus aus der christlichen Glaubenslehre geworden sein möchte, ob sie nicht in eine dunkle Erinnerung einer, der Indischen nicht unähnlichen, theogonischen und kosmogonischen Mythologie entwichen, und vor dem hellen Lebenstage des ver-

*) S. VIII. Bd. 1. Heft (N. F. IV. Bd. 1. Heft) S. 71, dieser Zeitschrift.

ünftigen, ſich ſelbſt für die Exiſtenz auf der Welt genügenden Denkens faſt ganz dahingeſchwunden wäre. Andrerſeits wurzelt der Dogmatismus auch wieder in der Hinſicht in der letzten Tiefe des Chriſtenthums, daß er, wenn gleich mit Unklarheit über ſein Princip, den Vernunftgebrauch bei Beurtheilung der göttlichen Dinge abwehrt, die Vernunft nicht in ihrem zeitigen Thronbeſitze für einen würdigen Wardein der geoffenbarten Wahrheit anerkennt. So hat er denn das Glück gehabt, auf ſehr vielen wichtigen Punkten zum ſehenden Glauben zu werden, und ſowohl ſein Recht, als die Realität jener großen, in der geoffenbarten Religion bewahrten Schätze höherer Wahrheit zu vindiciren, zu denen ſich die, der Vernunftherrſchaft ſatte Zeit, wie zu einem ſich ihr neu aufſchließenden Reiche der Erkenntniß hinwendet.

Der Dogmatismus muß von zwei Seiten betrachtet werden, wenn über ihn ein Urtheil gewonnen werden ſoll; nämlich von Seiten ſeines Princips, und von Seiten des, vermöge jenes Princips feſtgehaltenen Inhalts. Von Seiten des Princips iſt er ein unkritiſcher, geiſttödtender, und ſich des Geiſtes für erübrigt haltender Buchſtaben- und Auctoritäts-Glaube. Von Seite des von ihm vertretenen Lehrſyſtems iſt ihm ſein, zum Theil großer und überſchwenglicher, die tiefſten Schätze des Chriſtenthums bewahrender Inhalt zufällig. Bei ſeinem Principe iſt aber dieſes ſelbſt, und der Grund, worauf daſſelbe ruht, zu unterſcheiden. Der Grund iſt die über die Vernunft, im engern Sinne des Worts, hinausliegende Quelle der Religionswahrheit. Sein Princip, in ſeiner Allgemeinheit und in ſeiner Wurzel betrachtet, iſt die Offenbarung und der Glaube.

Der Glaube kommt auf theologiſchem Gebiete in einer eigenthümlichen Bedeutung vor, verſchieden von der, die er hat außerhalb dieſes Gebietes, wo er eine im Weſentlichen auf moraliſcher Ueberzeugung ruhende, objektiv nicht erweisliche Annahme bedeutet; dagegen er auf dem Gebiete der Religion eine unmittelbare Wahrheitserfaſſung an-

ſpricht; indem nämlich Glaube das unmittelbare, von keinem Beweiſe abhängige, dem Gefühl verwandte, ſichere Fürwahr-halten der Religions-Wahrheiten bedeutet. Die Religionslehren haben für ſich eine Beglaubigung in der menſchlichen Seele, und das Vermögen, welches ihnen ohne weitere Rechtfertigung Zeugniß giebt, iſt der Glaube. So wird an Gott, an die Unſterblichkeit des Selbſtes geglaubt. Wie die Religionswahrheiten in dem lebendigen Zuſammenhange der aufeinander folgenden Generationen in der Ueberlieferung zum Bewußtſein kommen, werden ſie vom Gemüth durch den Glauben als wahr aufgenommen und bewahrt. — Fragt man indeſſen weiter, welches denn der Urſprung dieſer, in der Reflexion ſich uns darſtellenden Begriffe ſei, wo die Uranſchauung, von der ſie in ihrer gegenwärtigen Gegebenheit ihr Daſein entnehmen: ſo herrſcht bei den Männern der Wiſſenſchaft ein tiefes Stillſchweigen; die Frage gehört in Jahrhunderten nicht zur Tagesordnung, und es wird nur etwa in fugam vacui gelehrt: ſie ſeien eben Vernunfterkenntniſſe; es ſei der Begriff der Vernunft, als des höhern, den Menſchen wahrhaft vom Thiere unterſcheidenden Vermögens, daß ſie dieſer Wahrheiten mächtig ſei. — Da haben wir das gewichtige Wort, das, welche Aufſchlüſſe es gebe, und wie befriedigend es für ſich ſei, wir ſchon erwogen haben! Dies führt uns denn auf die tiefere, eigentliche Bedeutung des Glaubens. Wenn man den Begriff der Offenbarung, ſo verſchieden man auch über die Art und Weiſe, wie dieſelbe geſchehen ſei, und geſchehen könne, denken mag, nicht aufgeben kann, ſo muß ſie doch ein Vermögen haben, an das ſie ſich richtet. Die Vernunft kann es nicht ſein, denn dieſe bezieht ſich auf das Allgemeine; es liegt aber im Weſen der Offenbarung das zugleich Concrete. Dieſes Vermögen iſt nun der Glaube in ſeiner eigentlichen höchſten philoſophiſchen Bedeutung (in der nur die deutſche Sprache für ihn das Wort hat). Nur an das Göttlich-Geoffenbarte wird geglaubt, und nur der Glaube iſt es, der das Göttlich-Geoffenbarte erſchließt. Der wahrhafte Glaube ſetzt alſo

den Begriff der Offenbarung voraus, setzt voraus, da sie ein faktisches Element in sich trägt, daß das Gemüth gleichsam in diesen Ring fortgehender göttlichen Thatsachen mit hineingezogen ist. Der falsche Glaube hat darin seine Möglichkeit, daß im Glauben das allgemeine, im Begriff Gottes liegende religiöse Princip wesentlich das wahr machende ist. Nun begründet das allgemeine und abstrakte religiöse Princip den Inhalt nur in den Grenzen des Abstrakt-Religiösen selbst — über das Thatsächliche und Concrete hat es keine Macht; dies hat sich Gott vorbehalten, und es enthüllt sich erst auf dem Felde des Glaubens, in dem eigentlichen, mit der Offenbarung zusammenhängenden Glauben. Darum ist mit dem allgemeinen nackten Glaubensprincip die Möglichkeit einer Menge trügerischer Annahmen gesetzt, in denen sich durch den religiösen Faktor mit Hinzutreten einer, nach den verschiedensten Richtungen hinausgehenden Phantasie eine Welt aufbaut, und Thatsachen sich als geschehen darstellen; wie davon Jacob Böhme das reichhaltigste Beispiel giebt, und wie auch Swedenborg, fast nur auf der Glaubensbasis ruhend, viel Ungemeines zu berichten weiß. — Da nun dem Dogmatismus die Einsicht abgeht, daß die mehr als allgemeine Religions-Erkenntniß nicht durch den Glauben überhaupt, sondern durch den mit der Offenbarung zusammenhängenden Glauben bedingt sei, vertraut er, Alles durch dies ethisch-religiöse Princip begründen zu können, und hat es wesentlich und allein verschuldet, daß der Glaube, die echte Quelle der Religionswahrheit, so in Verruf gekommen ist.

Nach der bisherigen Auseinandersetzung ist denn nun der Dogmatismus nur die fälschliche Anwendung großer und erhabener, und zum Theil untergegangener Wahrheiten, in deren Wiederschein er gleichsam geblendet und klarer Anschauungen unfähig, lebt.

Wenn sich uns auf diese Weise nun die tiefe Bedeutung des Dogmatismus dargelegt hat, so muß es begreiflich erscheinen, daß die neuere Zeit, in der gerade das Bewußtsein der in ihm in unangemessener, störender Form verschlossen gehaltenen hö-

heren Erkenntnißschätze erwacht ist, es nicht an Versuchen hat fehlen lassen, den Dogmatismus auf die gegenwärtige Culturstufe zu erheben, und ihn mit den Forderungen des Zeitgeistes zu versöhnen. Es läßt sich schon a priori einsehen, daß ein doppelter Weg hierzu eingeschlagen werden konnte. Nämlich, daß *entweder* die im Christenthum liegende, vom Dogmatismus mit Glaubenstreue vertretene Religionswahrheit für sich in ihrer sich selbst erweisenden Kraft mit siegreicher Klarheit hervorgehoben, mächtig geltend gemacht, und dadurch für ihn der Sieg erreicht wird; *oder*, daß die Kluft, die zwischen ihm und der Vernunft befestigt ist, auf *die* Weise sich ausfüllt, daß die Religionswahrheit zugleich als eine *vernünftige* dargestellt wird. Dem letzten Streben, der Nachwirkung des Zeitalters der Aufklärung angemessen, dankt die neuere *philosophische Dogmatik* ihren Ursprung. In ihr wird *der* Weg eingeschlagen, die Religionswahrheiten als *Vernunftwahrheiten* zu begreifen, und die Vernunft in dem Grade zu potenciren, daß sie sowohl der Aufnahme, als der Erzeugung dieser Wahrheiten fähig wird. Alles wird in die Form der *Vernunftwahrheit* gestellt, und der Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung gänzlich aufgehoben. Die *Vernunftgemäßheit* ward hier der lichtgebende, die Lösung möglich machende, trostreiche Begriff.

Diese Theorie, wie sie unter der Aegide der göttlichen Vernunft mit ihren Schlingen dem Geiste naht, — nicht zu verkennen ist es — hat für eine edle, in der fortgeschrittenen Zeit hervorgegangene Bildung etwas sehr Bestechendes; und wohl kann sie, wenn sie Alles zur Vernunftwahrheit macht, den täuschenden Schein erwecken, daß dies mit Recht, und nur der Wahrheit gemäß geschehe*). Eine bewunderungswürdige

*) Man kann hierbei an ein verwandtes Verhältniß der früheren *Ich-Philosophie* erinnert werden, die Alles als ein Gesetztes nachwies, so daß folgerecht nichts als das Ich mit seinen Gesetzen übrig blieb, indem, was dieses auch als Nicht-Ich annahm, doch nur *durch*

Erhebung der Geistes- und Vernunftkräfte des Endlichen zum Göttlichen bringt auch auf manchen Punkten in den dahingehörigen Darstellungen eine so täuschende Aehnlichkeit mit der Offenbarungswahrheit hervor, daß man in ihr diese selbst, ja gewissermaßen in einer höhern Potenz, verknüpft mit dem aufgeklärten freien Geistesbewußtsein wieder zu erkennen glauben kann. Fast ununterscheidbar Göttliches wird dargeboten, — doch — ohne den Geist Gottes; und deswegen ist gerade auf diesen Feldern die Mühe fruchtlos. Die christlichen Religions-Wahrheiten sind gleichsam vom Geiste Gottes dictirt; darum haben sie, auch in der fast adäquaten Form der Vernunftwahrheit, einen andern Sinn und eine andre Bedeutung.—

das Ich — nach dessen Gesetzen und für dasselbe — angenommen war. Einen gleichen unvermeidlichen Vermittlungspunkt, wie das Ich für das Objekt überhaupt und für das reale Objekt abgab, scheint die Vernunft in Beziehung auf das übersinnliche Objekt und dessen Wahrheit darzustellen, indem alles, diesem ganzen Reiche Zugehörige erst in dem vernünftigen Bewußtsein und durch dasselbe zur Realität für das Gemüth kommt, so daß, da in der Beprüfung desselben immer wieder nur an die Vernunft appellirt werden kann, die Vernunft eigentlich Alles in Allem wird. Sowie es in der Zeit, als die Wissenschaftslehre, freilich nicht lange, die Philosophie beherrschte, schwer war, ihre Ringe zu durchbrechen, ja, wie es scheint, die Schlingen dieser Dialektik wenigstens in sofern noch nicht ganz aufgetrennt sind, als zur Lösung der ihr zum Grunde liegenden Probleme es noch ganz neuer, in der Philosophie erst aufzufindender, auf eine neue Entzweiung, einen neuen Dualismus, einen neuen Monismus hervorbringender Elemente bedürfen möchte: so hat sich auch die Vernunft in der Philosophie der neuern Zeit durch die Kraft ihrer nothwendigen Vermittlung, die der des Ich in allem Denken und Annehmen gleicht, — zu Allem gemacht, und einen täuschenden Schein erregt, daß dies mit Recht, und nur der Wahrheit gemäß, geschehe. Alle Wahrheit bleibt ein von der Vernunft Gesetztes, also ein Vernünftiges. Diese Bestrickung kann nur durch den, in dem Abschnitt vom Rationalismus (VIII. Bd. 1. Heft. S. 79, 80. d. Ztschft.) aufgezeigten Zusammenhang des höhern Gemüthslebens, in Beziehung auf den Ursprung der über das Vernünftige hinausliegenden Erkenntnisse, mit dem Geiste Gottes zerrissen werden.

Nach diesem aufgezeigten Charakter ist indessen die philosophische Dogmatik, indem sie ihrem Wesen nach von dem eigentlichen Grunde und Boden der Religion auf den der Philosophie übergeht, und auf diesem die Religionswahrheit construirt, eben so sehr eine Entwickelungsform, — und zwar wegen des beständigen Getragenseins von Ideen, eine geistvolle und höhere Form, — des Rationalismus, in welcher Beziehung sie auch schon oben unter den neuern Entwicklungsformen des Rationalismus aufgeführt ist, als sie, die specifisch christlichen Wahrheiten aus sich zu erzeugen unfähig, diese nur in der Unmittelbarkeit, und als gegeben annehmen kann, und sonach ein noch unüberwundenes Element des alten orthodoxen Systems verborgen in sich tragend, in dieser Hinsicht als eine Phase des Dogmatismus angesehen werden darf; so gewiß die Scholastik sich ihrem Wesen nach aus dieser Kategorie nicht heraushebt, deren Begriff ist, daß sie bei dogmatischer Aufnahme der Grundelemente der positiven Religion in der weitern Entwicklung philosophisch verfährt. Sie dürfte darum als eine besondere Mischlingsform von Dogmatismus und Rationalismus mit weit überwiegendem rationalistischem Elemente zu betrachten sein.

Die andere Wendung, welche die Zeit, den Dogmatismus zu retten, genommen hat, ist gerade die der vorhergehenden entgegengesetzte, nicht Vertretung und Verherrlichung der Religion durch die Vernunft, sondern durch sie selbst, durch die Macht der Religion, die eine höhere als die der Vernunft und Philosophie ist.*) Es ist ein neues Heraustreten der Apolo-

*) Hier liegt der entscheidende Punkt. So lange die Religionswahrheit nicht für eine specifische, andre und höhere als die philosophische angesehen wird, ist nicht zu erwarten, daß die verwirrende, dem natürlich gesunden Sinne auffallende Vermischung der theologischen Wissenschaft in der Philosophie, die zum Nachtheil beider Wissenschaften in der letzten Zeit bestanden hat, aufhören werde. — Die Religions-Wahrheit hat in sich die Idee liegen; sie giebt diese an die Philosophie ab, und steht durch diese mit der

getik in ganz neuer Rüstung, und in dem ihr durch die Zeitbildung geliehenen glänzenden Waffenschmucke, jedoch in der eigenthümlichen und würdigern Wendung, daß, anstatt der auf Einzelnheiten gerichteten Vertheidigung, vornehmlich die überwindende göttliche, sich selbst setzende und rechtfertigende Macht der christlichen Religions-Wahrheit in den kirchlichen Begriffen hervorgezogen, zum vollen Bewußtsein gebracht, und zur Zerschmetterung der Leugner und Zweifler, und zur freudigen Erhebung der Bekenner geltend gemacht wird. Diese, in der christlichen Religions-Wahrheit liegende Macht der Selbstbegründung war der früheren Apologetik, oder wenigstens den früheren eifrigern Bekennern, keinesweges verborgen geblieben; wie denn auch selbst der Nerv des Beweises für die historische Grundlage des Christenthums aus dem innern Bewußtsein herzunehmen ist, das, sowie die Idee überhaupt ihre Realität setzt, gleichfalls, doch auf eine durchaus einzige und eigenthümliche Art, in die historische Wirklichkeit hinausgreift, und ein Faktisches als

---

Philosophie in Verbindung. Die Unendlichkeit der Religions-Wahrheit ist aber eine andere, und im Wesentlichen eine höhere als die Unendlichkeit der Idee. Die, — wie soll man es anders ausdrücken? — unmittelbar vom Himmel stammende, den Menschen aus seinem vernünftig-verständigen Wesen heraus in seine Wahrheit (in der jenes integrirt) lebendig versetzende, Himmel und Erde, Vergangenheit und Zukunft real, nicht mittelst Begriffe verknüpfende — ist die Religions-Wahrheit. — Die Philosophie steht zu dieser in einem verwandten Verhältnisse wie zur Kunst. Auch diese erörtert sie ihrem allgemeinen Wesen nach, setzt sie an ihre bestimmte Stelle, zeichnet ihren Begriff; aber auf dem Felde der Kunst selbst hat sie kein Urtheil. — Der Tendenz des Neuen Protestantismus liegt überhaupt das zum Grunde, daß er unbewußt auf etwas Andres als Religion ausgeht. Die sämmtlichen, auf der Bahn des Neuen Protestantismus hervortretenden Begriffe sind philosophische, nicht Religionsbegriffe, die auf dem Felde der Religion keine eigentliche Brauchbarkeit, ja kaum einmal eine Bedeutung haben. Sollte eine Religion aus diesen Begriffen construirt werden, so müßte die Religion überhaupt aus der Menschheit entschwinden.

nothwendig geſchehen begründet. Gleichwohl trug dieſes Argument einerſeits einen etwas rhetoriſchen Charakter, und mußte ſich gefallen laſſen, der Subjektivität beſchuldigt zu werden, auf ähnliche Weiſe, wie man auch das Bewußtſein der Tugend und des Rechts, inſofern daſſelbe ſeine Begründung weſentlich nur in ſich ſelbſt hat, der Subjektivität beſchuldigen könnte. Andrerſeits bedurfte es noch einer Darſtellung, durch welche es, hinaufgehoben auf den Höhenpunkt der Bildung unſrer Zeit, den Anſtrich des Antiquirten verlöre, und in das mehrſeitig gebildete Bewußtſein, in das freiere, in den Reichen des Geiſtes und der Kunſt ſich bewegende Leben treten konnte. Dieſe, wenn wir ſo ſagen dürfen, große That der neuern Dogmatik iſt am eigentlichſten und umfaſſendſten in Steffens' Philoſophie des Chriſtenthums ausgeführt, einem Werke, dem durchweg das Beſtreben zum Grunde liegt, den Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeins in den kirchlichen Lehrbegriffen der eigentlichen Wiſſenſchaft, und zwar als die höchſte und koſtbarſte Ausbeute derſelben, zu vindiciren — einem Werke, das bedeutungsvoll in unſrer Zeit erſchienen iſt, und von einer weſentlichen Seite eine bleibende Säule des Chriſtenthums für die neuere Zeit bleiben wird, — die erſte eigentliche Philoſophie des Chriſtenthums; das ſich auch dadurch in der großen Zahl gleichzeitiger verwandter Erzeugniſſe auf eine faſt überraſchende Art unterſcheidet, daß es die Frucht eines wahren, für die ſpeciſiſchen Fächer der chriſtlichen Religionswiſſenſchaft und der Philoſophie gegebenen, zu einem hohen Grade der Ausbildung gelangten Talents iſt. Denn das iſt das unerfreuliche Phänomen unſrer Zeit, daß man, da Bildung und Geſchicklichkeit in Behandlung wiſſenſchaftlicher Stoffe ſo allgemein geworden, durch bloße Uebung in der gewandten Handhabung des Begriffs Werke fördern und die Wiſſenſchaft erweitern zu können vertraut. Jeder wahrhaft fruchtbringenden wiſſenſchaftlichen Thätigkeit von höherer Bedeutung liegt eine beſondere Anlage, eine Prädeſtination, ein beſtimmter, auf einen gewiſſen Gegenſtand gerichteter, mit dem unwill-

kürlichen Zuge und der Unfehlbarkeit des Instinkts geleiteter Sinn zum Grunde, der jene herrliche Wechselwirkung des Objekts und Subjekts hervorbringt, die der Thätigkeit auf solchem Felde den Stempel des Berufs giebt. So weit, wie die wissenschaftliche Ausbildung nach den mannigfaltigsten Seiten hin in den verschiedensten Fächern, und mit der Forderung gleicher Tüchtigkeit auf jedem besondern Felde, jetzt schon auf unsern gelehrten Schulen gefördert wird, wird der Verstand zu einem gelenken Organe, auch das der besondern Auffassung Fernstehende, und in seiner Eigentlichkeit unergriffen Bleibende in dem Dämmerscheine des bloßen Begriffs zu behandeln. Doch fehlen die Anschauungen des eignen Sinns der eigenthümlichen Anlage, wenn die gesammte geistige Thätigkeit auf solche Weise wesentlich in der Form der Verstandesthätigkeit in Anspruch genommen wird; ihnen gar nicht die Freiheit und die Muße gegönnt, sich zu entfalten und zu offenbaren, und das Individuum wird zu einem allgemein gebildeten, mit gleicher Befähigung zu allen Wissenschaftlichen, und mit keiner vorzugsweise zu einer einzigen. Wenn dieser große Mangel auf dem Felde der Wissenschaft, wo durch die bloße Verstandesthätigkeit, durch Trennung und Absonderung und zusammenfassende Darstellung, in manchen Fächern Nützliches geleistet werden kann, im Allgemeinen nicht in so hohem Grade fühlbar ist, wie auf dem Felde der Kunst, auf dem das Talent überhaupt erst eine Realität hervorbringt, so gehen doch auch auf dem Felde der Philosophie die höchsten und größten Wahrheiten, die wahrhaft Neues in die Welt bringen, aus besondern Anlagen hervor; gewisse Geister bringen sie als schon in ihrem Innern eingeschlossen gewesene Keime mit sich, und was durch bloße Verstandesthätigkeit auf diesen Gebieten geleistet wird, wie weit auch die vorhandene Wissenschaft durch die Denkthätigkeit erweitert wird, — ist immer das Geringere. Soll die Zeit auf dem Felde der höhern Erkenntniß weiter rücken, so muß immer ein außerordentlicher Geist gleichsam irgend eine große neue Offenbarung auf die Erde bringen. — Dies lag nicht außer unserm

Wege, bei Gelegenheit des hier in Rede ſtehenden gehaltreichen Werks in Beziehung auf die philoſophiſche Litteratur unſrer Zeit, die vielleicht eben aus der erwähnten Urſache ſo viel mit hohlen Begriffen verkehrt, auszuſprechen.

Wenn indeſſen dieſes Werk, — um jetzt daſſelbe in ſeinem eigentlichen Zwecke wieder aufzunehmen — gleichwohl das kirchliche Syſtem im Allgemeinen noch im Geiſte des Dogmatismus vertritt, und der Dogmatismus in ihm noch keineswegs ganz überwunden erſcheint: ſo beruht dies darauf, daß durch die bloße, wenn auch noch ſo geiſtvolle und ergreifende Darſtellung des Chriſtenthums in ſeinem kirchlichen Lehrbegriffe, in der die Ideen überall durchleuchten, aber nicht auf gleiche Weiſe die Nothwendigkeit der beſondern Verwirklichungsweiſe derſelben, kein eigentlicher Fortſchritt zu ermitteln iſt. Es giebt, indem es das kirchlich-chriſtliche Lehrſyſtem nur in der Form der Unmittelbarkeit wieder herſtellt, in der Hauptſache nichts wahrhaft Neues, und kann dem eigentlichen gegenwärtigen Zeitbedürfniſſe nicht genügen *).

Solche, den Dogmatismus zu überwinden, gemachte mißlungene Verſuche — indem er in der philoſophiſchen Apologetik nur verſteckter enthalten blieb, in der neuern Theologie ſich offener an den Tag legte — haben dann den Fehlſchluß auf die Unhaltbarkeit des Chriſtenthums ſelbſt in ſeinem kirchlichen Lehrbegriffe thun laſſen, und die originalſte, unſer Zeitalter auf eine immer merkwürdige Weiſe bezeichnende Erſcheinung der, dem kritiſchen Leben Jeſu gefolgten kri-

*) Die eifrigen Gegner, welche dieſes Werk gefunden, und die es in religionsphiloſophiſcher Beziehung ganz herabzuwürdigen geſucht, haben den Verfaſſer dadurch ehren zu müſſen geglaubt, daß ſie ihm auf der andern Seite als Dichter die volle Anerkennung zollten. Dichter iſt Steffens eigentlich nicht; es gilt von ihm in noch höherm Grade, was Tieck von Walter Scott ſagt: es komme ihm vor, als wenn Walter Scott nur ein ganz Geringes fehle, um ein großer Dichter zu ſein; aber gerade dieſes Geringe, ſcheine ihm, mache den Dichter. — Aber St. beſitzt eine vollendete humaniſtiſche Ausbildung.

tischen Dogmatik hervorgerufen, nämlich den Versuch, sich, vermöge des Begriffs des Mythus, von dem ganzen historischen Grundelemente des Christenthums loszusagen, und was von eigentlicher Religionswahrheit in demselben enthalten sein sollte, als reine Religions-Idee zu betrachten; wie ein Religions-Inhalt ja auf alle Weise in den Mythologieen aller Völker anzuerkennen sei, und der Uebergang der allgemeinen Religions-Wahrheit in Mythus, und überhaupt die Entstehung des Mythus aus Religionsideen für die bestimmten positiven Volksreligionen eben so sehr historisch nachzuweisen, als der ganze Prozeß psychologisch und in seinem äußern Hergange zu erklären sei.

Wunder müßte es nehmen, wenn diese Lehre nicht den Beifall einer großen Zahl aus der Klasse der Gebildeten in unsrer Zeit gewönne, die sie nicht allein für höchst vernunftgemäß, sondern auch als das eigentlich Wahre enthaltend, ansehen dürften. — Diese mögen sich vorerst erinnern lassen, daß es eine Unwahrheit doppelter Art geben kann. Die eine, entspringend, wenn das eigentlich Falsche (im contradictorischen oder conträren Gegensatze zum Wahren) behauptet wird. Die andere, wenn Etwas als Efficient einer Erscheinung angegeben wird, da es nur ein einzelner Factor derselben ist. So ist unser Seelenleben, selbst in seinen geistigsten Erscheinungsweisen, nicht ohne die Grundlage der Natur der Dinge — diese erweckt es, ist in ihm überall wirksam, integrirt in ihm. Ist aber unser Geist nichts mehr und nichts Anderes, als ein Element der Natur der Dinge? — Eben so auf ethischem Felde! Bei allem Edlen und Großen, was der Mensch thut, wird er, als Mensch, von dem Zuge nach Leben, nach Selbsterhaltung, nach Glückseligkeit fortgetragen; seine eigne Existenz ist bedingt im Menschengeschlechte durch wechselseitige, auf Antriebe reinen Wohlwollens entsprungene Leistungen. — Ist aber darum nichts, als das Streben nach eigenem Wohlergehen, in der menschlichen Seele, und sind alle Gefühle uneigennütziger Tugend Täuschungen? — Ist der Eudämonismus darum das wahr-

haftige Lebensprincip? — Die Anwendung hiervon iſt nach dem über die Subreption des Vernünftigen als Eines und Allen Geſagten leicht.

Ihr ſollt die Menſchen, und auch die Wahrheiten, an ihren Früchten erkennen. Durch die in der Vernunftform dargeſtellte Dogmatik iſt der Geiſt Gottes, der lebendige Reger und Beweger der Seele, und der Quell des tiefſten, wahrſten Lebens — und ſomit auch der Genius, ausgeſchloſſen. Ihre Eingebungen werden im Syſteme regiſtrirt, und es entſteht ein Cultus aus der zweiten Hand. Die kritiſche Dogmatik hat gar keinen Theil an eigentlicher Religion.

Verlaſſen wir hiermit den Dogmatismus, der, auf dem entgegengeſetzten Extreme verhärtet, dieſe, der Religion in ihrem tiefern Weſen feindlichen Richtungen hervorgerufen hat, und rechtfertigen wir nur noch auch an ihm jenen Allgemeinbegriff, unter den wir im Eingange unſrer Abhandlung die ſämmtlichen, von uns entwickelten Aberrationen geſtellt haben, dieſen: daß der reine Geiſt der Religion nach ihrer Wiederbelebung in den erſten Decennien dieſes Jahrhunderts ſich gleichſam in manchen abweichenden Formen verwirklicht, ihr reiner Strahl ſich in verſchiedenartigen Medien gebrochen, das Göttliche ſich alsbald mit menſchlicher Schwäche betheiligt habe. Wenn der Dogmatismus einer jeden, in der ewigen Natur des Menſchen als Forderung geſetzten Bewährung des Inhalts ſeiner Lehre erübrigt zu ſein glaubt, — denn dieſes iſt, wenn auch ihm ſelber unbewußt, und oft von ihm verneint, ſein Weſen: — ſo giebt er hiernach zugleich mit der nothwendigen Bedingung aller und jeder gültigen Erkenntniß die Selbſtſtändigkeit und Würde des Geiſtes auf, und ſo ſind Servilismus und Geiſtesträgheit dasjenige, wodurch ſich in ihm das Göttliche mit dem Menſchlichen zuſammenſchließt.

Der Pietismus.

Die bis jetzt als Dogmatismus dargestellte Aberration hat, wie der Rationalismus, ebenfalls eine Form von ethischem Charakter zur Seite. Wenn die dem Rationalismus gegenüberstehende ethische Form der Humanismus war, so ist das ethische Gegenbild des Dogmatismus der Pietismus. Der Pietismus ist indessen nicht die nothwendige Consequenz vom Dogmatismus, wie es der Humanismus vom Rationalismus ist. Der Dogmatismus kann sich gar wohl, sich selbst getreu, ganz in den Grenzen der Pflichten christlich-kirchlicher Pietät halten; wohl aber setzt der Pietismus den Dogmatismus voraus, er kann schwerlich der finstern Glaubenslehren der orthodoxen kirchlichen Dogmatik als rationaler Grundlage für seine Denkweise entbehren; er ist sonach bei vorausgesetztem Dogmatismus als die selbstständige ethische Ultraform in der centripetalen Richtung zu betrachten *).

Ueber den Pietismus, so weit verbreitet, von so mächtigem Einflusse diese Denkart in unsrer Zeit ist, ist in der besondern Beziehung auf unser Zeitalter schwer zu reden. Wenn er nämlich in seinen frühern Phasen, meistens befriedigt durch seinen ununterbrochenen inneren Cultus, und alles Uebrige, worauf Wißbegierde oder Neigung leitete, für gering achtend, einfach auf einem tiefen Gemüthsleben ruhte: so hat er in der neuesten Periode die Aufnahme mannigfacher Bildungselemente nicht verschmäht, und hat schon dadurch, sofern er dieselben nicht durch eine beabsichtigte Verchristlichung (s. oben den Humanismus) aus ihrem wahren Wesen herauszuheben sucht, auf die richtige Bahn, auf die Bahn der echten Pietät, die wohlthätig auf die Entwicklung aller menschlichen Anlagen einwirkt, eingelenkt. Dabei hat er sich in Einklang mit den bürgerlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen gesetzt; so daß also seine besondere Form in der gegenwärtigen Zeit eine mehr

*) Der Mysticismus würde nach unsrer Bezeichnungsart die zugleich theoretische und ethische Ultraform in centripetaler Richtung sein.

verwickelte, ſchwer erfaßbare, ſelbſt noch im Werden begriffene, und in Vergleichung mit früheren Erſcheinungsweiſen deſſelben eine ungleich höhere iſt. Hierzu kommt, daß, da er ſeinem Weſen nach auf das wirkliche Leben unmittelbar hingewendet iſt, das er in deſſen mannigfaltigen Geſtaltungen zu durchdringen, in ſeinem Sinne zu veredeln und zu verchriſtlichen ſucht, noch eine beſondere Bekanntſchaft mit den gegenwärtigen Zuſtänden des geſellſchaftlichen Lebens erfordert wird, um ihn in gleicher Ausführlichkeit, wie die rein auf wiſſenſchaftlichen Boden fallenden Richtungen, in dieſer ſeiner zeitlichen Erſcheinungsweiſe darzuſtellen. Wir werden uns deswegen im Weſentlichen darauf beſchränken, ihn in ſeinem allgemeinen Begriffe, einzelne wenige Blicke auf unſre Zeit werfend, darzulegen; wobei wir es dahingeſtellt ſein laſſen müſſen, in wie weit eben ſeine Erſcheinungsform in unſrer Zeit durch die dieſelbe unterſcheidende, ſchon bemerkte Vereinigung mit mannigfachen andern Bildungselementen und Abſtreifung früherer ſtörender Eigenheiten auch zugleich noch außerhalb dieſer allgemeinen Kategorie fallen, und ſich eine beſondre höhere Würdigung verdienen dürfte. In Beziehung auf dieſe zeitliche Erſcheinungsweiſe deſſelben iſt aber auch noch dies zu beachten, daß wenn gleich das Weſen des Pietismus zu allen Zeiten das gleiche und ſelbe iſt, die Zeit, in der dieſe Richtung ſich geltend macht, ſich auszubreiten, und die Herrſchaft über die übrigend Tendenzen zu gewinnen ſucht, für die Würdigung derſelben in einem gewiſſen Zeitalter keinesweges gleichgültig iſt. Es muß ſchon die volle Aufmerkſamkeit und das Nachdenken eines Jeden erwecken, der nicht den Hang hat, die Motive der Weltereigniſſe vorzugsweiſe in den particulären Intereſſen der Selbſtſucht zu ſuchen, wenn eine Denkart, welche für die antiquirteſte der von uns angeführten gehalten zu werden pflegt, in einem Zeitalter, wie das unſrige, nicht allein ſich auszubreiten, ſondern auch in höhern Kreiſen an hervorſtechenden, von moraliſcher Seite und von Seite geiſtiger Bildung ausgezeichneten Männern Beſchützer und Freunde zu gewinnen weiß: und

daß eine gegen sie gerichtete fortgesetzte schlagende Polemik, besonders auf philosophischem Gebiete, in lichtvollen Darstellungen im Ganzen fruchtlos geblieben ist. Als Schlüssel dieses Räthsels kann sich wohl der Gedanke darbieten, daß eine fortgeschrittene Zeit eben auf der Spitze einer höhern vielseitigen Ausbildung, gerade als der Aufnahme des Christlichen näher getreten, zu betrachten ist. In unsern Tagen nun, wo auf der Grundlage einer fast allgemein gewordenen Anerkennung der christlichen Religion, durch vervollkommneten Religionsunterricht und sorgfältigere religiöse Erziehung, auf höhern Altersstufen durch die philosophische Wissenschaft, die christliche Religionswahrheit in das Gedankenleben getreten, in den Ideen allgemein verbreitet worden ist, und sich auf dem Boden der Wissenschaft selbst gerechtfertigt hat; — wo auch die klassische Bildung mehr und mehr in die allgemeine Bildung übergegangen ist, in der sie als Gediegenheit der Form bei einem neuen höhern Inhalt integrirt, und nicht mehr, wie sonst einen eigenen Lebensgeist, gleichsam ein eignes Ethos, begründen kann: — in einem solchen Zeitalter konnte allerdings der Moment einer vollkommenen Wechseldurchdringung des Lebens mit dem christlichen Principe, die allerdings noch fern stand, gekommen sein. — Wollen wir dieses auch gern glauben! Wollen wir auch gern einem kommenden Morgen die Laden und Fenster unsrer Wohnungen aufschließen; d. h. wollen wir bei dem etwas ungestümen Anklopfen der neuen ethisch religiösen Richtung uns erinnern, daß das Christenthum allerdings bis jetzt gar sehr noch nur als eine äußere Form des Staats und der Gesellschaft bestehe, und daß seine Herrschaft als lebendiger Geist eine ewige, noch ungelöste Aufgabe sei; — wenn wir gleich dieses Ziel nicht im Pietismus für erreicht halten können.

Wir wenden uns zur Entwicklung des Pietismus in seinem allgemeinen Begriffe. —

Plato lehrt in einem Mythus, Eros ſei entſprungen von einem ſehr ungleichen Elternpaare, von der Penia, der Dürftigkeit, und dem Poros, dem Ueberfluß. Darum vereinige er die Eigenſchaften Beider in ſich. Er — die Liebe — habe eben nicht die göttliche Selbſtgenüge, ſondern ſei immer bedürftig, und habe noth zu ſeinem Glücke weſentlich eines Andern. Solches in der Eigenſchaft ſeiner Mutter. Dagegen ſei er unternehmend, kühn, ſchön an Leib und Seele. Kein Lehrer beſſer als die Liebe, kein Fechter tapferer als der Liebende. Könnte ein Heer aus Liebenden beſtehen, die für ihre Liebe kämpften, es würde die Welt erobern. Solches nach ſeinem Vater. -- Auf verwandte Weiſe iſt der Pietismus entſprungen. Der Hergang war aber in den Tagen, als er zur Welt kam, wie die Sage erzählt, folgender. Auch der Pietismus hatte ungleiche Eltern; eine Mutter, die ihr Geſchlecht zu den Unſterblichen hinaufleitete; die Menſchen nennen ſie die Religion; und einen Vater, der ein beſchränkter Sterblicher war, aus der großen Ueberzahl derer, die, nachdem die großen Eigenſchaften des Menſchen an höhere Individuen vertheilt waren, aus dem, was übrig geblieben, als beſondere Weſen gebildet worden.

Dieſer war dürftig und arm faſt bis zur Bettelhaftigkeit an Vermögen, und eben ſo ſehr an Kraft des Verſtandes und an Wiſſen. Doch war er ſanftmüthigen, anſchmiegſamen Weſens, frei von Selbſterhebung, Trotz, Wildheit und Willkühr.

Sie hielt eine Menge negativer Eigenſchaften für die Kehrſeite poſitiver; ja, legte dieſen eine poſitive herrliche Gemüthsquelle unter.

So täuſchte er die Hohe, die ſich, nachdem ſie ihn einmal aufgenommen hatte, mit einer dem Weibe eigenthümlichen Schwachheit abſichtlich ſelbſt betrog.

Er ſah ſich ihr Haus an, wie es ſo fein und reich an einfacher Zierde war, und ſo viel Geltung hatte vor den Leuten. Es gefiel ihm, darin zu wohnen im Ueberfluß; und er ſetzte ſich in ihr Gewerb, und hing ihren Schild aus.

Der aus dieſer Verbindung hervorgegangene Sohn, der Pietismus, hatte nun von der Mutter das tiefdunkle, den Himmel ſuchende Auge, und die Neigung, zu weilen in den Tempeln des Herrn; von dem Vater aber den ſchwachen und zaghaften Verſtand, und die Scheu vor der Macht des Gedankens.

Gehen wir von dieſer allegoriſchen Darſtellung zu einer eigentlichern wiſſenſchaftlichen Beſprechung der uns jetzt beſchäftigenden religiös-ethiſchen Richtung über: ſo iſt der Pietismus zu bezeichnen als eine Denkart, die, das religiöſe Moment überbietend, dieſes mehr und weniger das Leben ausfüllen läßt, auf die Weiſe, daß die Religion, die Geiſt iſt, und die Menſchheit verklären und heiligen ſoll, zu einem Intereſſe gemacht wird, — in die Reihe der Intereſſen geſtellt, und ſtatt anderer Intereſſen gepflegt wird, wozu ſie, ihrem Begriffe nach, nicht beſtimmt iſt; — welcher Sinnesweiſe durch die Reflexion auf gewiſſe, in finſterm orthodoxem Geiſte erklärte, und auf ſtreng ascetiſche Weiſe angewendete Dogmen, namentlich das von der Verderbtheit der menſchlichen Natur und der alleinigen Herſtellung derſelben durch die Gnade, eine rationale Unterlage gegeben wird.

Aus der gegebenen Definition geht zuvörderſt ſogleich hervor, daß dem Pietismus eine deſtructive Tendenz für das Menſchliche in deſſen naturgemäßen Entfaltung inwohnt, da das künſtliche Intereſſe deſſelben ſich nur auf Koſten der wahrhaftigen, in der Natur gegründeten Intereſſen ausbreiten kann; daß er das Leben in ſeiner freien und freudigen Entwicklung und Erhebung zuſammenpreſſen, und einen trüben, wolkigten Flor über den heitern Himmel deſſelben ziehen, gleichſam einen Mehlthau auf ſeine Blüthen fallen laſſen muß; daß jene reine, ſchöne Freude, die als ein freundlicher Lebensgeiſt dem ins Daſein eingeführten Menſchen zugegeben iſt, durch ihn im Voraus verbannt und ausgeſchloſſen wird. — Soll denn das Leben, weil es einmal vergrünt, nicht grünen? Nein, grünend ſoll es vergrünen. So iſt es das Geſetz der Natur, ſo geht

die ſich ſelbſt getreue Natur ihre Bahn. Wer es anders will, wer den Tod ſchon ins Leben trägt, vergiftet das Leben, und hat ſeine Wahrheit nie gekannt.

Auf gleiche Weiſe ergiebt ſich aus der gegebenen Definition, daß, wenn der Pietismus wohl unter der Firma, als das Eine, was noth thut, mit ſeinen Aufforderungen an die Zeit hervorzutreten, und, indem er überall den Namen Gottes hervorhebt, theils beſonders weichen, durch gehörige Verſtandesbildung nicht geſchützten Gemüthern zu imponiren, theils mit Geringſchätzung auf Beſtrebungen in andrer Richtung herabzublicken pflegt, — daß er nur vermöge einer großen Selbſttäuſchung ſich als die eigentliche, oder als vorzugsweiſe die Pietät darzuſtellen verſuchen kann. Er iſt vielmehr eine, entweder auf individuelle natürliche Anlagen gegründete, oder durch den Geiſt der Zeit und äußere Umſtände hervorgerufene Neigung, in ſofern andern beſondern Richtungen der Neigung coordinirt. Wenn ihm aber bei ſeinem nur auf das Religiöſe gerichteten Streben allerdings ein anerkennungswerthes Moment des Guten inwohnt, ſo mögen wir nicht vergeſſen, daß auch auf anderen Bahnen, auf welche Neigung oder Wahl führt, ein edles und hohes Ziel verfolgt wird. Wir haben ſolche große Strebungen zum Theil ſchon oben in den, die einzelnen Aberrationen bedingenden abſoluten Aufgaben kennen gelernt. — Introite, nam et heic dii sunt! —*)

*) Wir entnehmen einem andern Zuſammenhange, zur Ergänzung des hier Geſagten, noch folgende, für die Charakteriſtik des Pietismus wichtige Momente:

Der Pietismus ſtellt ſich als die Conſequenz des Dogmatismus dar. Die Conſequenz des Dogmatismus iſt, übereinſtimmend mit der der reinen chriſtlichen Glaubenslehre, die Verwirklichung des Chriſtenthums durch chriſtlichen Sinn und Geiſt; es iſt zu fordern ein Glaube, der durch die Liebe thätig iſt. Der Pietismus entſpricht dieſer Aufgabe vornehmlich durch die Werke der Wohlthätigkeit, welche der reinſte Ausdruck der chriſtlichen Liebe zu ſein ſcheinen; — wer ſollte ſie nicht ehren, ſie, durch welche gleich-

Wir verzichten darauf, von dem Mittelpunkt unsrer Definition aus den Pietismus nach allen Stadien aus weiter zu

---

sam ein Engel des Himmels dem Elend der Erde heilend naht? Aber — sehen wir, wie sich auch hier das dem Pietismus eigenthümliche Princip des Abbrechens von der Menschennatur als Negirung der Menschennatur auf ihrer höhern Entwicklungsstufe zeigt! — Elend — und nur Elend! — Ist denn die Welt nur ein Jammerthal, und der Beruf des Menschen vorzugsweise Armen- und Krankenpflege? — In dem Worte Wohlthätigkeit ist schon eine Erschleichung, insofern es auf Abhülfe niederer, nur das geistige Leben bedingender Bedürfnisse bezogen wird. Ist denn weniger wohlthätig für die Menschheit, im Vereine zu stehen mit freudig und stark Strebenden zur Ausführung edler und hoher Zwecke, und zur Befriedigung erhabener Geistesbedürfnisse?

Alles, was Ihr in jener Beziehung thut, nehmen wir als eine bloße Zugist. Meint nicht, den Zoll eures Lebens damit abgetragen, so mit dem euch geliehenen Pfunde gewuchert zu haben! Besitzt ihr dafür die von euch erworbenen weit verbreiteten Kenntnisse, eure, in einer Reihe von Jahren durch vielfache angestrengte Bemühungen erlangten Fähigkeiten? Seid ihr dafür, was auf der gegenwärtigen Culturstufe der Moment der Geschichte euch — gebildetern Classen Angehörige! — hat werden lassen, um das zu schaffen, was auf niederen Bildungsstufen von niedern Ständen, weil es fast nur dem Gemüthe gehört, geleistet werden kann? —

— Der ganze Betrieb des Pietismus ist in seiner Wurzel prosaisch; es ist ihm wesentlich, Alles abzustreifen, was über die Nothdurft geistiger, besonders physischer, Existenz hinausgeht, worauf gerade das Poetische beruht. Er tritt aber mit einem Pathos, und in grandioser, schwunghafter Weise hervor. Wir begreifen eine Begeisterung für heroische, die erhabensten Kräfte der Seele hervortreten lassende Thaten, für Schöpfungen der Kunst und Wissenschaft, in denen der Geist das Absolute in gleich absoluter Form verwirklicht, für große, die Menschheit ihrem hohen Ziele näher zu führen, ins Dasein gerufene, auf Jahrhunderte hinaus fruchtreich fortwirkende Einrichtungen: aber eine Begeisterung für Spitäler und Armenkassen ist doch unnatürlich. —

Der Pietismus kann auch als Schwärmerei bezeichnet werden;

zerſetzen; zumal, da wir nur auf ſein allgemeines Weſen, und nicht auf ſeine gegenwärtige zeitige Erſcheinung haben eingehen können, welche jedenfalls von allen, in denen er ſich verwirklicht haben dürfte, auf eine beſondere Würdigung Anſpruch hat.

Wenn wir hiermit nun den Pietismus als die letzte der irrthümlichen Richtungen auf religiöſem Gebiete in der Gegenwart, die wir zu entwickeln übernommen hatten, dargeſtellt haben, ſo glauben wir hiermit zugleich unſre, durch das Thema an der Spitze unſrer Abhandlung angekündigte Aufgabe gelöſt zu haben. Wenn ſämmtliche, die Bildung unſrer Zeit bezeichnende Richtungen, ſo zahlreiche Anhänger ihnen ergeben ſind, und ſo ſehr jede für die allein ſeligmachende Lehre erklärt wird, — von uns, wie wir vertrauen, gegen das Ideal gehalten, auf das Einleuchtendſte als Aberrationen, als von einem falſchen Ausgangspunkte zu einem falſchen Ziele hinſtrebend, ins Licht geſtellt ſind: ſo giebt es eine doppelte Bemerkung, durch die wir über das unerfreuliche Gefühl, erhoben werden können, welches eine ſo große Anzahl irrthümlicher Richtungen, in denen ſich jetzt zum Theil das religiöſe Bewußtſein ausdrückt, erwecken mochte. Die eine, daß einer jeden eine

---

indem er in dem Streben nach einem Ziele verloren iſt, das, weil es ein Hirngeſpinnſt iſt, nicht erreicht werden kann. So wird denn auch jene Eigenthümlichkeit der Schwärmerei bei ihm getroffen, in welche bekanntlich Leſſing den Grundbegriff derſelben geſetzt, und von der er ſelbſt das Wort in ſeiner geltenden Bedeutung abgeleitet wiſſen will; indem nach ihm ſchwärmen urſprünglich nicht ein unſicheres, zielloſes Umherziehen, wie man es bei den ſchwärmenden Inſekten bemerkt, ſondern den Trieb, einen Schwarm zu bilden, bedeutet. Jede Art Schwärmerei trägt aber die Eigenſchaft des Schwarm-Machens an ſich, in dem die eigene Unſicherheit, die aus dem Gefühle eines fehlenden, deutlich erkennbaren und zu erreichenden Ziels hervorgeht, die ihr Ergebenen treibt, Vereine zu bilden, ſich anzuſchließen, Andere mit ſich fortzureißen, ſich auf dieſe Weiſe zu ergänzen, und über die eigene Unſicherheit durch fremde Theilnahme zu täuſchen.

große, besonders gefühlte Wahrheit, welche eine Seite des Ideals bildet, zum Grunde liegt, deren isolirte, wenn gleich bis zum Gegensatz verfolgte, und dadurch mit Irrthum behaftete Ausbildung Lücken auf dem Felde der Erkenntniß ausfüllt, und einzelne Felder der Erkenntniß anbaut. Es bedarf des Verlorenseins in eine Besonderheit, um diese in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu ergründen, und ihre oft großen und verkannten Rechte geltend zu machen. Wir haben dieses beim Rationalismus, als der, einerseits die hohe Idee der Vernunftgemäßheit der Erkenntniß, und mit ihr die freie Würde des vernünftigen Geistes vertretenden, andrerseits in der Form des kritischen Geistes dem Pantheismus entgegenwirkenden Sinnesweise bemerklich gemacht. Ebenso ist bei dem Neuen Protestantismus das treibende Agens die nicht zu verleugnende Blöße der Apologetik, und überhaupt der noch unerreichte Begriff des Christenthums; er ist eine Bahn, die, wenn gleich auf den Umwegen mancher rationalistischen Erklärungsversuche, zum endlichen wahrhaftigen Begreifen des historischen Grundelements des Christenthums führen muß. Der Philosophismus macht die Religions-Wahrheit in der Form der Idee zum Eigenthume des Geistes, und fördert dadurch, da das Leben des Geistes vornehmlich in den Ideen beruht, wesentlich die eigentliche Ausbildung des Geistes. Auf gleiche Weise wird man bei den übrigen Denkarten die ihnen zum Grunde liegenden, sie fast mit Nothwendigkeit hervorrufenden, großen Wahrheiten leicht entdecken, wie diese auch schon bei der Entwicklung der einzelnen Aberrationen mit Anerkennung hervorgehoben sind. Wenn also auch alle diese verschiedenen Formen, in denen sich der in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts wieder belebte religiöse Geist gleichsam verwirklicht hat, was ihr Ziel betrifft, als verfehlt, als irrthümlich, zum Theil schwärmerisch, ja, als dem Begriffe der Religion selbst mehr und weniger entgegengesetzt, angesehen werden müssen: so ist doch die Arbeit auf den einzelnen verschiedenen Bahnen keinesweges fruchtlos gewesen. Die zweite Bemerkung ist

von noch größerer Bedeutung. Der Geiſt der Geſchichte lehrt, daß die Fortentwicklung der Menſchheit zu höheren Graden der Vollkommenheit nicht immer in gleichmäßigem Fortwuchſe, der Pflanze in fortgehender Entwicklung gleich, geſchehen ſei, ſondern, daß ſie zuweilen, gleichſam in ihrem Haupttriebe gebrochen, ihr Leben nur, wie in einzelnen Zweigen, in ihren einzelnen Elementen fortgeſetzt habe; daß dieſe ſich aber in einem ſpätern Zeitalter zu einem um ſo vollkommnern, die einzelnen Theile ausgebildet in ſich vereinigenden Ganzen zuſammengeſchloſſen; — wonach wir denn, wenn gleich nicht in ganz naher Zukunft, einem Momente entgegenſehen dürften, wo, bei höherer Ausbildung des Chriſtenthums alle die einzelnen Syſteme nach abgeſtreifter Einſeitigkeit und in Harmonie — ſelbſt als Pilaſter den Dom tragen werden, den jetzt vorwegzunehmen, ſelbſt die Einbildungskraft nicht vermag.

Die philoſophiſche Literatur der Gegenwart.

Sechſter Artikel.

Neue metaphyſiſche Verſuche.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Logiſche Unterſuchungen. Von Adolf Trendelenburg. 2 Bde. Berlin 1840.

Metaphyſik von Hermann Lotze. Leipzig 1841.

Die deutſche Philoſophie hat ſich ſeit dem Auftreten der Kantiſchen Vernunftkritik das Wort gegeben, nicht zu ruhen, bis die Aufgabe, welche ſich dieſes große Unternehmen zum erſten Male mit klarem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein geſetzt hatte, zur vollſtändigen, allſeitig befriedigenden Löſung gelangt, und bis dieſe Löſung zur allgemeinen Anerkenntniß gebracht ſein wird. Nur derjenige wird den Sinn des geſchichtlichen Entwicklungsganges der Philoſophie ſeit dieſer Zeit richtig zu faſſen vermögen, der in jedem einzelnen der philoſophiſchen Syſteme, durch die von jenem Anfangspunkte aus die eigentliche Linie des Fortſchritts bezeichnet wird, ein beſonderes Stadium der allmählig erfolgenden Löſung deſſelben Problems erblickt, dem das Kantiſche Werk gewidmet war. Auch das gegenwärtig herrſchende dieſer Syſteme darf als ein ſolches Stadium betrachtet werden, trotz dem, daß es ſich ſelbſt darin gefällt, mit geringſchätziger Miene auf das Kantiſche Unternehmen herabzublicken, ja daſſelbe, als einen „Verſuch, ſchwimmen zu

lernen, ehe man ins Waſſer geht", in dem Lichte eines widerſinnigen erſcheinen zu laſſen. Der Vorwurf ſolcher Widerſinnigkeit mag immerhin den Buchſtaben treffen, mit welchem Kant ſein Unternehmen ankündigte; er mag, ſchwerer noch, das in dem engeren Kreiſe der Anhängerſchaft dieſes Denkers ſtereotyp gewordene Beſtreben treffen, „tiefſinnig zu faſſen und in prächtigen Worten zu ſagen, was in des Menſchen Hirn paßt, und was nicht." Was der kritiſchen Philoſophie ihre welthiſtoriſche Bedeutung geſichert hat, das iſt wahrlich nicht jener Buchſtabe oder das buchſtäbliche Reſultat, welches von dieſem Vorwurfe getroffen wird. Es iſt vielmehr jener Gedanke der Vernunftkritik, den Hegel eben ſo ſehr als den Grundgedanken ſeiner Logik anerkennen wird, der Gedanke, um einmal wieder an dieſen ehemals ſo berühmten, ſo viel gebrauchten Kantiſchen Ausdruck zu erinnern, einer *transſcendentalen* Unterſuchung, das heißt einer ſolchen, welche den Begriff des vernünftigen Erkennens durch vollſtändige Ergründung des vor aller Erfahrung dem erkennenden Geiſte inwohnenden, ſein Weſen, ſeine Natur ausmachenden Inhalts zum Bewußtſein zu bringen trachtet. Es iſt, mit andern Worten, die eigenthümliche Stellung der metaphyſiſchen Probleme, als ſolcher, die weſentlich enthalten ſind in dem logiſchen Probleme der Ergründung des Erkenntnißbegriffs, oder deren Inhalt in ſeiner Totalität die Grundlage *dieſes* Begriffs ausmacht. Dem großen, epochemachenden, in der Geſchichte der Philoſophie bis dahin noch nicht dageweſenen Gedanken gegenüber, welcher den Problemen der Metaphyſik dieſe allein wahre, allein ſachgemäße und eine fruchtbare Behandlung derſelben bedingende Stellung anwies, verſchwinden alle Vorurtheile, die Kant zu ſeiner philoſophiſchen Arbeit mitbrachte, alle einſeitigen und beſchränkten Reſultate, welche durch dieſe Vorurtheile verſchuldet worden ſind, als Zufälligkeiten einer Unterſuchung, welche eben nur eröffnet zu haben ſchon ein Verdienſt war, dem die Geſchichte der Philoſophie nur ſehr wenige an die Seite zu ſtellen hat. Von dem großen Sinne, in welchem Kant, trotz jener einengenden,

aber für den Anfang unvermeidlichen Vorurtheile seine Aufgabe zu behandeln wußte, giebt, kann man sagen, jedes Blatt der Vernunftkritik Zeugniß. Auch bedurfte es eines solchen Sinnes, und im Verein mit ihm, solchen Fleißes und solcher Treue der Forschung, so ruhiger, kaltblütiger Vorsicht und solcher Geistes- und Charakterstärke in der Verfolgung des gesteckten Zieles, um die Wirkung hervorzubringen, welche die Vernunftkritik wirklich hervorgebracht hat. Nur ein Werk von solchen Eigenschaften, aber keines von geringeren, legt ebenbürtigen Nachfolgern, die in seinen Resultaten kein Genüge finden, die Nothwendigkeit auf, in seine Probleme einzugehen, und nicht zu rasten, bis sie dafür eine genügendere Lösung gefunden haben; nur ein solches Werk hält allen Nachfolgern einen Spiegel vor, der auch dann noch, wenn sie den Standpunkt des Vorgängers in der That schon überschritten haben, ihre eigenen Mängel ihnen zu Gesicht bringt.

So ist es gekommen, daß seit Kant kein philosophisches System als ein den Forderungen des Zeitalters genügendes, auf der Höhe der Einsicht, welche das Zeitalter im Geist erreicht zu haben sich bewußt ist, stehendes sich hat gelten machen können, welches nicht mit dem Kantischen die transscendentale Richtung der Forschung theilt, und in dieser Richtung einen Schritt vorwärts gethan zu haben sich ausweisen kann. Der Gegensatz in der Methode des Philosophirens, welchen Kant durch die Worte Dogmatismus und Kriticismus bezeichnete, hat seine Geltung behauptet, obgleich der wörtliche Ausdruck desselben in demselben Verhältniß der Vergessenheit anheimfiel, in welchem, was Kant mit diesem Gegensatze eigentlich gemeint hatte, deutlicher ins Bewußtsein trat. Mögen immerhin die strengen Kantianer, wenn es deren noch giebt, alle über Kants Standpunkt hinausgeschrittene Philosophie des Rückfalls in den Dogmatismus beschuldigen: der philosophische Instinkt des Zeitalters im Ganzen hat das Bewußtsein, wie der Tadel, den Kant an dieses Wort knüpfen wollte, seiner wahren Bedeutung nach nur diejenige Methode des Philoso-

phirens trifft, welche, entſprechend der in empiriſch-mathematiſcher Forſchung hergebrachten und dort auch unſtreitig berechtigten, ſich auf Hypotheſen begründet, indem ſie dieſe zu Principien der Erklärung des Wirklichen macht, während die wahre Aufgabe des Philoſophirens — nach Kant die kritiſche, nach Hegel, wie nach Platon, die dialektiſche*) — vielmehr dahin geht, die Hypotheſen aufzuheben, d. h. ſie auf ein ſchlechthin Gewiſſes, das nicht mehr Hypotheſe iſt, zurückzuführen. In dieſem Sinne hat der Dogmatismus in unſern Tagen noch eine letzte großartigſte, aber von dem Geiſte der Zeit zum Voraus als vergeblich bezeichnete Anſtrengung gemacht in dem Syſteme Herbarts, deſſen monadologiſche Hypotheſe vielleicht die ſcharfſinnigſte iſt, welche der reine, d. h. der von allen im Kantiſchen Sinne kritiſchen oder transſcendentalen Elementen entleerte Dogmatismus überhaupt erſinnen konnte. Die Bedeutung, die relative Berechtigung dieſes dogmatiſchen Verſuchs und mancher ähnlichen, die von Zeit zu Zeit noch hervortreten, und auch wohl zwiſchen dieſem Aeußerſten des conſequenten Dogmatismus und der kritiſchen oder dialektiſchen Philoſophie eine mittlere Stellung einzunehmen ſuchen, iſt, ſo lange die letztere noch nicht zum wirklichen Abſchluſſe, zur wahrhaften Vollendung in ſich ſelbſt gelangt iſt, keineswegs gering anzuſchlagen. Denn je größer die Energie, je gewaltiger das Kraftaufgebot iſt, mit welchem ſeit Kant die eigentlich ſpekulative Philoſophie dieſer ihrer innern Vollendung entgegenſtrebt: um ſo nothwendiger iſt es, daß ſie nun ihrerſeits zum Gegenſtande einer Controle wird, welche die unbefangnere, dem Standpunkte des natürlichen Verſtandes und der empiriſchen Wiſſenſchaften näher ſtehende Erkenntnißweiſe über ſie auszuüben hat; um ſo mehr liegt es alſo in der Natur der Sache, daß ſie mit der dogmatiſchen Philoſophie gewiſſermaßen die Rollen tauſcht. Denn dieſe iſt es, welche bei dieſer Erkenntnißweiſe verharrt, während

*) ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν. Plat. Rep. VII, p. 533.

die eigentliche Spekulation durch ihr transscendentales Streben in Regionen geführt wird, in denen sie nur sehr allmählig und nach wiederholter mächtiger Anstrengung in gleicher Weise heimisch werden kann, wie die empirische und mathematische Forschung auf ihrem Gebiete schon seit geraumer Zeit solches ist.

Aus diesem Gesichtspunkte einer unzweifelhaft berechtigten, weil nothwendigen, zum Gedeihen der entgegengesetzten, nach der Ueberzeugung des Ref. allerdings höher berechtigten, Richtung selbst nothwendigen, Reaction gegen die eigentlich spekulative, d. h. die transscendentale, dialektische Spekulation der Gegenwart vom empirisch-dogmatischen Standpunkte aus, glaubt Ref. die beiden Werke betrachten zu dürfen, welche er sich diesmal zum Gegenstande einer etwas genauer eingehenden Beurtheilung gewählt hat. Das eine dieser Werke hat sich schon in weiteren Kreisen die wohlverdiente Anerkennung als eine der fleißigsten, gediegensten, auch in der Darstellung gelungensten Arbeiten erworben, welche die neueste philosophische Literatur aufzuweisen hat. Das andere, dem Umfange nach geringere, und nicht, wie jenes, die reife Frucht eines bereits in sich abgeschlossenen, sondern der Erstling eines mit frischer Kraft beginnenden Strebens, ist durch andere, zwar minder in die Augen fallende, minder der allgemeinen Beurtheilung und Werthschätzung zugängliche, aber darum nicht geringer anzuschlagende Vorzüge ausgezeichnet. Beide, ungeachtet ihres sonst sehr verschiedenartigen wissenschaftlichen Charakters, zusammen zu stellen, hat uns besonders der Umstand veranlaßt, daß beide, jedes in seiner Weise, einen Versuch enthalten, der gegenwärtig herrschenden Metaphysik, d. h. der des Hegelschen Systemes gegenüber, die von diesem Systeme verworfnen Steine, nämlich die Begriffe des Raumes, der Zeit und der Bewegung, zu Grundsteinen eines metaphysischen Neubaues zu machen. Ref. braucht die Leser dieser Zeitschrift nicht erst davon zu unterrichten, was ihn dazu berechtigt, in diesem Streben eine Verwandtschaft zu seiner eigenen metaphysischen Richtung anzuerkennen; eben so wenig, wie man es, nach dem eben Gesagten, befremdlich

finden wird, wenn er andrerſeits dasjenige, was ihn von den Verfaſſern beider Schriften, ungeachtet dieſer Verwandtſchaft, doch wieder entfernt, eben in das Princip des Dogmatismus ſetzen zu müſſen glaubt, welches beiden, beſonders aber der erſten, ihre eigenthümliche Stelle und Bedeutung giebt.

Die „logiſchen Unterſuchungen" von Trendelenburg kündigen ſich zwar nicht als Metaphyſik an, auch rechtfertigen ſie ihre Ueberſchrift durch eine von vorn herein mehr logiſche als metaphyſiſche Stellung des Problems, und dadurch, daß ſie ſich eben ſo ſehr mit Gegenſtänden beſchäftigen, die nach der gewöhnlichen Unterſcheidung beider Wiſſenſchaften der Logik, als mit ſolchen, die der Metaphyſik angehören. Dennoch wird man leicht gewahr, daß aller eigenthümliche Gehalt des Buches an der metaphyſiſchen Anſicht des Verf. hängt, und daß eine neu von ihm aufgeſtellte metaphyſiſche Hypotheſe den Mittelpunkt und Kern dieſer Unterſuchungen bildet. — Schon dieſe Miſchung des Logiſchen und Metaphyſiſchen läßt erwarten, daß die in dieſem Werke vorgetragene Lehre nicht ſo einſeitig, wie z. B. die Herbart'ſche, in welcher bekanntlich die Logik als ein gegen alle Ergebniſſe der Metaphyſik ſich neutral verhaltendes Gebiet abgegränzt iſt*), den Charakter des reinen Dogmatismus tragen wird. In dem Beſtreben, die Logik von der Metaphyſik aus, durch metaphyſiſche Prämiſſen reicher und tiefer zu geſtalten, dagegen aber den Umfang der metaphyſiſchen Erkenntniß, im Gegenſatze der empiriſchen, welcher alles eigentlich Reale anheimfällt, auf diejenigen Begriffsbeſtimmungen zu beſchränken, die unmittelbar in das tiefer und gründlicher gefaßte

*) Ein ſolches Gebiet bildet die formale Logik allerdings auch bei Kant, ja Kant iſt es, wie der Verf. richtig bemerkt, ſogar vorzugsweiſe, auf den ſich die Behandlung der Logik, als einer bloß formalen, mit dem Inhalte gar nicht ſich berührenden Wiſſenſchaft, zurückführt. Allein Kant kennt, neben der formalen, bekanntlich auch eine transſcendentale Logik, von welcher Herbart nichts weiß, und dieſe iſt die eigentlich ſpekulative Logik oder Erkenntnißlehre ſeines Syſtems.

Erkenntnißproblem der Logik eintreten, berührt sich der Verf. mit der kritischen und dialektischen Richtung der gegenwärtigen Philosophie, und scheint sogar vollständig in die charakteristischen Tendenzen derselben einzugehen. Dazu kommt gleich am Beginne des Buches (Bd. I. S. 4—22) eine ausführliche Polemik gegen die blos formale Ansicht der Logik, welche dieser ausdrücklich den Satz gegenüberstellt, daß das Denken von seinem Inhalte, von seinen Gegenständen nicht unabhängig ist, und nicht unabhängig von denselben wissenschaftlich betrachtet werden kann; ferner gehört eben dahin die im Laufe dieser Untersuchungen öfter wiederkehrende, scharfsinnige und gründlich eingehende Polemik gegen Herbart (am ausführlichsten Bd. I. S. 137—178). Beide Entgegnungen, die gegen die formale Logik und die gegen die Herbart'sche Metaphysik, haben in der Hauptsache gleichartige Tendenz, nämlich zu zeigen, die eine, daß das Princip der formalen Logik, der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs, kein zureichendes wissenschaftliches Denkprincip abgiebt, die andere, daß das Ziel, welches sich, diesem Grundsatze gemäß, die Herbart'sche Metaphysik gestellt hat, aus dem Gegebenen der Erfahrung den Widerspruch zu entfernen, nicht von ihr erreicht wird, vielmehr der Widerspruch, oder das, was, nach ihr, von dem logischen Widerspruche nicht frei ist*), die Bewegung, auch

*) Diesem Haupteinwande, dessen sich der Vf. von Seiten der Herbartschen Philosophie gegen seinen eignen Versuch, die Bewegung zum höchsten metaphysischen Principe zu erheben, zu versehen hat, begegnet er (II, S. 95 f.) durch die Bemerkung: daß, zufolge der allgemeinen Natur der Verneinung, der Grundsatz des Widerspruchs (A = A) allenthalben eine zuvor gegebene Position voraussetze, auf diese Urposition selbst aber (eine solche aber ist nach dem Verf. eben die Bewegung) keine Anwendung leide. „So wenig als der pythagoräische Lehrsatz auf die ihm vorangehende Lehre der Linien und Winkel, so wenig als das Gesetz der Wurflinie auf das Gesetz des Falles, worauf jenes ruht, kann angewandt werden: so wenig der Grundsatz des Widerspruchs auf die Bewegung, die erst die Gegenstände seiner Anwendung bedingt und erzeugt."

durch ihre „Bearbeitung der Begriffe“ nicht wirklich aus den Begriffen entfernt wird. — So nun erscheint das Werk allerdings nach einer seiner Seiten als gegen den Dogmatismus in seinem abstrakten Principe, und in der schroffen Gestalt, die er sich, um diesem Princip zu genügen, mit ausdrücklichem Bewußtsein in einem philosophischen Systeme der neuesten Zeit gegeben hat, gerichtet. Wir werden jedoch sehen, wie diese Seite des Werkes, obgleich für den Charakter seines Standpunkts im Allgemeinen keineswegs ohne Bedeutung, doch nicht die hervortretendste, nicht diejenige ist, durch welche ihm seine Stellung inmitten der gegenwärtigen philosophischen Literatur hauptsächlich angewiesen wird.

Unmittelbar nämlich an den polemischen Abschnitt gegen die formale Logik reiht sich (I, S. 23–99) ein noch viel ausführlicherer gegen die dialektische Methode des Hegelschen Systems, und auch in dem übrigen Verlaufe des Werkes bildet der Kampf gegen das genannte System und seine Methode einen häufig wiederkehrenden Artikel, einen solchen, der einen nicht unbeträchtlichen Theil seines gesammten Umfangs einnimmt. In der dialektischen Methode erblickt der Verf. das entgegengesetzte Extrem zur formalen Logik. „Wenn die formale Logik in der scharfen Trennung der Formen und des Inhalts ihre Größe sucht, so behauptet die dialektische Methode eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins sei.“ Darum findet er, daß dem Forscher, der von der formalen Logik unbefriedigt, zu einem Erkenntnißbegriffe gelangen will, der über das Verhältniß des Erkennens zu seinen Gegenständen einen gründlicheren Aufschluß giebt, auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft kein dringenderes Geschäft obliegt, als, sich mit jenem epochemachenden Grundgedanken der „gegenwärtigen Philosophie“, welcher der Philosophie eine neue Welt des Erkennens zu eröffnen verspricht, auseinanderzusetzen. Er unterzieht sich diesem Geschäfte mit einer Sorgfalt, die nicht verkennen läßt, wie er diesem Gegner eine größere Wichtigkeit beimißt, als allen sonstigen philoso-

phiſchen Anſichten, die außerdem, im Einzelnen oder im Ganzen, gelegentlich von ihm bekämpft werden. Wer es der Mühe werth hielte, aus den beiden Bänden des Verfaſſers die Beſtandtheile auszuſondern, welche der Kritik des Hegelſchen Syſtems gewidmet ſind, der würde in ihnen ein in ſich zuſammenhängendes, von dem übrigen Inhalte des Werkes ſo gut wie unabhängiges kritiſches Ganzes gewinnen, welches unter den Arbeiten gleichen Inhalts, die uns die philoſophiſche Literatur der letzten anderthalb Decennien in ſo reicher Menge gebracht hat, eine eben ſo eigenthümliche, als ohne Zweifel beachtenswerthe und erfolgreiche Stellung einnimmt. Ref. wenigſtens kennt unter den bisher erſchienenen Kritiken der Hegelſchen Philoſophie keine, die ſo hellen Blicks und ſo feſten Schritts auf das Ziel losgegangen wäre, welches doch jede Kritik, die das Syſtem nicht im Einzelnen an der Beſchaffenheit ſeiner Reſultate, ſondern im Ganzen und Großen an der Folgerichtigkeit und Gründlichkeit ſeines wiſſenſchaftlichen Thuns richten will, ſich vor Augen halten muß; keine, die, obgleich die Vorausſetzungen des Syſtemes ihrerſeits nicht theilend, vielmehr ihrerſeits von einem durchaus eroteriſchen Standpunkte aus entworfen, doch ſo entſchieden das Syſtem in ſeinem Mittelpunkte ergriffen, und ſeine Widerlegung aus ihm ſelbſt heraus vollzogen hätte. Dieſe Anerkennung können wir dem Vf. mit aufrichtiger Ueberzeugung zollen; nichts deſtoweniger müſſen wir uns dagegen verwahren, daß man hieraus nicht den Schluß auf eine vollkommene Uebereinſtimmung mit den Ergebniſſen dieſes polemiſchen Theiles ſeiner Unterſuchungen ziehen wolle. Der Verf. hat das Hegelſche Syſtem, wie es als Syſtem vorliegt, in der That widerlegt, wie es ſchon manche Andere vor ihm widerlegt haben; er hat, mit einer ſchlagenden Kraft und Evidenz, wie vielleicht kein Anderer vor ihm, den Hegelſchen Begriff der Methode widerlegt; aber die Methode ſelbſt, das, was in der Methode, trotz des falſchen Begriffes, den Hegel von ihr aufſtellt, für alle Zeiten wahr und gültig bleibt, und den Namen ihres Entdeckers unſterblich macht, hat er ſo

wenig widerlegt, wie irgend ein Anderer vor ihm, und wie es allen Vermuthungen nach kein Anderer nach ihm widerlegen wird.

Der Verf. geht bei allen ſeinen Einwürfen von der Vorausſetzung aus, daß die Methode das ſei, und nur das ſein könne, was zu ſein ſie allerdings auch bei Hegel vorausgeſetzt, und als was ſie von dieſem ihrem Erfinder ausdrücklich bezeichnet wird: die gleichmäßige, mit ſich durchaus identiſche Bewegung des Begriffs und der Sache. All ſein Beſtreben iſt darauf gerichtet, zu zeigen, im Allgemeinen zwar, daß eine ſolche Bewegung, in dem Umfange, der ihr von Hegel zugeſchrieben wird, und in der formalen Beſtimmtheit, welche dort ihren weſentlichen Charakter ausmacht, unmöglich ſei, im Beſondern und Einzelnen aber, daß die Bewegung des Gedankens, die bei Hegel wirklich vorhanden iſt, auch da, wo ſie dem äußern Schema der Methode angepaßt erſcheint, dem Begriffe derſelben, wie er von Hegel ſelbſt aufgeſtellt iſt, nicht entſpreche. Ich wiederhole, daß mir dieſes Beſtreben als ein durchaus gelungenes erſcheint. Es wird ſich unter den zahlreichen Ausſtellungen, die der Verf. gegen den dialektiſchen Gang ſowohl der Logik, als der realphiloſophiſchen Theile des Hegelſchen Syſtems erhebt, vielleicht keine einzige finden, die ſich aus Hegelſchen Prämiſſen und unter ſtreng feſtgehaltener Vorausſetzung des Hegelſchen Begriffs der Methode widerlegen ließe. Mit Worten, die bekanntlich auch in jener Schule allenthalben zur rechten Zeit ſich einſtellen, wo der Begriff ausgeht, immerhin! Wiewohl auch in der Entlarvung dieſes Misbrauchs, der eben mit den Worten, mit der dialektiſchen Terminologie getrieben wird, der Vf. eine ſchonungsloſe Schärfe gezeigt hat, ſo daß eine dreiſte Stirn dazu gehört, ihm mit denſelben Kunſtſtücken nochmals entgegenzutreten. Kurz, der Vf. hat mit dem beſten Gewiſſen, mit dem untadeligſten Bewußtſein ſeines guten Rechts, in welchem er ſich der „alten" wie der „jungen Garde" gegenüber befindet, neuerlich an dieſe Garden ein Manifeſt ausgehen laſſen dürfen*), in welchem er ſie auffordert, ihm auf dieſem

*) In der N. Jenaer Literat. Zeit. März 1842 No. 97—99.

Felde Stand zu halten, und sich nicht eher eines Sieges über ihn zu rühmen, bis sie diese seine schwergerüsteten Truppen Rotte für Rotte aus dem Felde geschlagen haben. — Dennoch wird andrerseits der Vf. selbst nicht umhin können, das Mißverhältniß sich einzugestehen, welches zwischen seiner unbedingt wegwerfenden Ansicht der dialektischen Methode und der historischen Wichtigkeit obwaltet, die er, sowohl mit Worten, als, unzweideutiger noch, durch die That einer so angestrengten Bekämpfung dieser Methode eingeräumt hat. Er hat es zwar auch seinerseits nicht an einem Versuche fehlen lassen, den Grund nachzuweisen, der auf den Irrthum der Methode geführt haben soll. Er bezeichnet sie (I, S. 84) als „die Kunst, wodurch die ursprüngliche Abstraction (diejenige nämlich, die am Beginne des Systems, in dem Begriffe des reinen, dem Nichts gleichen Seins gemacht worden ist) zurückgethan wird." „Weil nämlich das Wesen der Abstraktion darin bestehe, daß die Elemente des Gedankens gewaltsam aus einander gehalten werden; weil, was in der Abstraktion isolirt ist, nothwendig aus diesem erzwungenen Zustande zurückstrebe und seine Ergänzung fordere: so werde, wo diese Ergänzung eintritt, ein Begriff entstehen, der den früheren in sich trägt; der entstandene Begriff, sofern er nur Einen Schritt der Abstraktion zurückgethan hat, werde den beschriebenen Vorgang erneuern und so fort, bis die volle Anschauung, aus der die erste Abstraktion gezogen war, sich wiederhergestellt hat. Je besonnener die Elemente unterschieden werden, je genauer die Reihenfolge beobachtet wird, in der ein Begriff den andern als Ergänzung fordert, desto deutlicher werden sich die entstehenden Begriffe abstufen. Offenbar entwickle sich auf diese Weise eine ganze Welt; und näher betrachtet, entdecke sich hier das Geheimniß der dialektischen Methode." — Wir wollen dieser Bezeichnung das Verdienst des Scharfsinnes nicht absprechen, und wenn der Augenschein lehrt, daß sie, mit geringen Veränderungen, die namentlich etwa nur den Ausgangspunkt des methodischen Verfahrens betreffen würden, ganz eben so gut auf Herbarts „Methode der Beziehungen",

wie auf Hegels dialektiſche Methode paßt: ſo wird der Verf. dies nicht ſich, ſondern beiden angeblichen Methoden zum Vorwurfe rechnen, als von denen ſich hiernach zeige, daß ſie, die eine wie die andere, mit ihren ungewöhnlichen, ein ganz Neues und Außerordentliches verſprechenden Zurüſtungen doch nur einen ziemlich auf der Oberfläche liegenden Gedanken in Ausführung bringen. Im Uebrigen ſcheint er ſelbſt nicht abgeneigt, die Möglichkeit einer wirklich verdienſtlichen Durchführung jener Dialektik gelten zu laſſen; ſolches Verdienſt würde nämlich „in der umſichtigen, allſeitigen Betrachtung der (durch Abſtraktion aus dem Ganzen der Anſchauung gewonnenen) Theile und der dadurch geſteigerten Gewißheit ihres nothwendigen Zuſammengehörens beſtehen.“ Allein, — abgeſehen davon, daß nach ſeiner auch gegen das Detail des Hegelſchen Syſtems gerichteten Polemik ſelbſt dies als zweifelhaft erſcheint, ob er dem Syſteme, wie es vorliegt, mit aufrichtiger Ueberzeugung auch nur dieſes Verdienſt zuſchreiben kann: — was für ein Gewicht kann, auch im beſten Falle, auf ſolches Verdienſt gelegt werden, wenn, was in dem dialektiſchen Vorgange geſchieht, nur „eine Geſchichte der ſubjektiven Erkenntniß iſt, — keine Entwicklung der Sache ſelbſt aus ihren Elementen?“ Wenn die „erſte Abſtraktion,“ von welcher der dialektiſche Proceß ausgeht, für ein „gewaltſames Gebilde des trennenden Gedankens“ erklärt, und jedes Recht in Abrede geſtellt wird, „in ihr einen erſten Keim zu einer objektiven Entfaltung zu finden?“ Wenn endlich (S. 85) die Dialektik, ſie, die „über allen Beweis hinausliegen ſollte, wie das Licht, ſich ſelbſt offenbarend und die Dinge“ — „hinter dem geringſten Beweiſe zurückbleibend“ gefunden wird, weil ſie nur, wie der Verf., im Bilde bleibend, hinzufügt, „die ſubjektiven ſich fordernden Farben durchläuft, vorausſetzend, daß dieſe auch die objektiven ſeien?“

Den Gedanken, daß die dialektiſche Methode, wenn ſie das nicht iſt, wofür ſie bei Hegel ausgegeben wird, die Selbſtbewegung des, mit der Sache, eben in dieſer Bewegung, identiſchen Begriffs, vielleicht doch etwas Anderes ſein könne,

und zwar ein ſolches Etwas, das nicht minder, wie es nach der Hegelſchen Anſicht der Fall iſt, mit dem Anſpruche, als wahre und alleinige wiſſenſchaftliche Methode der Philoſophie zu gelten, auftreten darf; — daß ſie an ſich dies ſein könne, und daß ſie es in ihrer wahren Anwendung auch ſchon bei Hegel wirklich ſei: — dieſen Gedanken hat der Verf. bereits ausgeſprochen vorgefunden, und nicht blos ausgeſprochen, ſondern auch mit umfaſſenden Verſuchen belegt, die Dialektik in ſolchem, von der Anſicht Hegels ausdrücklich unterſchiedenen Sinne, durch verſchiedene Gebiete der Philoſophie wiſſenſchaftlich durchzuführen. Er hat es nicht für gut befunden, weder auf dieſe Verſuche, noch auf die ihnen zum Grunde gelegte begriffliche Anſicht der Methode, prüfend einzugehen. Wir machen ihm dies an ſich nicht zum Vorwurfe, ſondern laſſen es gern als Entſchuldigung gelten, wenn er jener Richtung noch nicht die Reife zutraute, welche ſie zum Gegenſtande einer Kritik ähnlicher Art, wie die von ihm an den in ſich abgeſchloſſenen Richtungen Hegels und Herbarts geübte, eignen würde. Nur die Bemerkung können wir nicht unterdrücken, daß er beſſer gethan hätte, ganz über ſie zu ſchweigen, als, mit Uebergehung des radikal von Hegel abweichenden Begriffs der Methode, auf den ſie ſich begründet, ſie (S. 83), bequemer und wohl nicht ganz redlicher Weiſe (denn wenn es gegolten hätte, einer poſitiven Behauptung dieſes Schriftſtellers beizupflichten, würde ſich der Verf. unſtreitig beſſer vorgeſehen haben) mit der Berufung auf Schallers angebliche Widerlegung abzuweiſen. — Die Leſer dieſer Zeitſchrift werden nicht erwarten, daß Ref. ſich hier auf eine ausführliche Vertheidigung der dialektiſchen Methode, wie er, im Unterſchiede von Hegel, ſie gefaßt hat, gegen den Vf. einlaſſe. Solches zu thun darf er ſich billig ſo lange überhoben halten, ſo lange der Verf. nicht dieſe Faſſung zum ausdrücklichen Gegenſtande ähnlicher Angriffe gemacht hat, wie die von ihm zur Zeit nur gegen die Hegelſche gerichteten ſind.

„Denken und Sein ſtehen ſich gegenüber. Wie bringt das Denken denn in das Sein ein, das es nicht ſelber iſt, und wie

kommt das Sein in das Denken hinein, mit dem es nichts zu thun hat?" Mit diesen Worten bezeichnet der Verf. (I, S. 103), nachdem er in den zwei ersten, kritischen Abschnitten seiner Arbeit gefunden hat (vergl. II. S. 363) daß „die formale Logik zwar Wesentliches leistet, aber der logischen Aufgabe nicht genüge, Hegels Dialektik dagegen mehr, ja das Größte, was sich denken läßt, verspricht, aber unmöglich ist," in einem dritten Abschnitte seine „nächste Aufgabe." Die vorläufige Lösung, die er sogleich in diesem Abschnitte dafür giebt, ist für den ganzen weiteren Verlauf seiner Untersuchung charakteristisch. Es müssen nämlich, sagt er (I, S. 106), Denken und Sein, die sich zunächst einander entgegengesetzt sind, wenn Erkenntniß möglich sein soll, sich in einem Gemeinsamen berühren. Es müsse Etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. — Der Verf. erläutert diese Forderung an dem Beispiele des pythagoräischen Lehrsatzes. Der Beweis, daß die zwei Parallelogramme, in welche durch den aus der Spitze des rechten Winkels gefällten Perpendikel das Quadrat der Hypotenuse zerlegt wird, jedes dem Quadrate der einen der beiKatheten gleich sei, wird bei Euklides dadurch gegeben, daß Dreiecke aufgefunden werden, die einander gleich sind, und die Hälfte je eines der beiden Parallelogramme und der beiden Quadrate bilden. — Was nun wird in Bezug auf das Denken und das Sein die Stelle dieser Dreiecke vertreten, welche dort das Gemeinsame sind, durch welches die eine Figur auf die andere bezogen, und beide verglichen werden? Dies, wie man sieht, der Sinn der Frage, in welche der Verf. seine „nächste Aufgabe" legt. Er wird es in der Ordnung finden, wenn wir ihn gleich an dieser Stelle festhalten, und unsrerseits die Frage aufwerfen: ob für die so gestellte Aufgabe eine Lösung von streng philosophischem Charakter möglich ist? Oder vielmehr, er seinerseits wird freilich diese Frage nicht in der Ordnung finden; denn wenn er sie so gefunden hätte, so würde er sie selbst aufgeworfen haben: — sie aufwerfen aber heißt, sie

verneinend beantworten. Wohl aber wird er, nachdem wir einmal im Vorhergehenden den Begriff einer speculativen, oder, wie wir sie dort mit Kant bezeichneten, transscendentalen Erkenntnißweise haben durchblicken lassen, zu der sich das Verfahren des Verf. in Gegensatz stellt, es natürlich finden, wenn wir die Wurzel dieses Gegensatzes gleich hier, in der Stellung dessen, was er seine nächste Aufgabe nennt, nachzuweisen suchen.

Der Fragestellung des Verf. steht nämlich, wie jeder mit eigentlicher Speculation vertraute Leser sogleich gewahr wird, das Bedenken entgegen, daß, wenn das Sein und das Denken auf entsprechende Weise unter einander verglichen werden sollten, wie in dem Beispiele des Verf. die aus der Zerfällung des Quadrats der Hypotenuse entstandenen Parallelogramme mit den Quadraten der Katheten; wenn in beiden ein Gemeinschaftliches gefunden werden sollte, wie dort die aus der Halbirung der Quadrate und der Parallelogramme entstehenden Dreiecke: dies offenbar nur dadurch geschehen könnte, daß über Beiden, dem Sein und dem Denken, ein Drittes urtheilend und richtend schwebte, wie dort über den geometrischen Figurationen das mathematische Denken. Wo aber sollen wir dieses Dritte suchen, da ja das Denken, worin es allein gesucht werden könnte, bereits in dem einen Gliede des Gegensatzes vorweggenommen ist? Der Verf. seinerseits sucht es, doch ohne das Bewußtsein zu haben, was er sucht, oder wenigstens, ohne solches Bewußtsein an den Tag zu legen, in demjenigen selbst, was nach ihm dem Denken und dem Sein gemeinschaftlich sein soll. Er bezeichnet (S. 107) das den Gliedern des Gegensatzes Gemeinsame als das Vermittelnde des Gegensatzes, und knüpft hieran, den Gegensatz des Denkens und des Seins betreffend, die Bemerkung, daß ihr Gemeinsames keine ruhende Eigenschaft sein könne, daß es vielmehr, eben weil es vermitteln soll, in einer Thätigkeit zu suchen sei. Diese Bemerkung klingt, dem obigen Beispiele gegenüber, etwas sonderbar. Denn die Dreiecke, welche dort das Element der Vermittlung ausmachen, wird der Verf. doch wohl nicht für eine

Thätigkeit ausgeben wollen? Er hat dieſen Uebelſtand einigermaßen verdeckt durch ein zweites, von zwei Sprachen, für welche „das Verſtändniß von der einen zur andern vermittelt werden" ſoll, hergenommenes Beiſpiel, welches von ihm abſichtlich, wie es ſcheint, zu dem Behufe ausgewählt, um das frühere unbequeme Beiſpiel in den Hintergrund zu drängen und den Doppelſinn, in welchem hier von einer „Vermittelung" geſprochen wird, zu verbergen. In der That ein behender Fechterſtreich, dieſe Unterſchiebung einer ganz andern Bedeutung dieſes Wortes für die erſte. Was würde der Verf. wohl dazu geſagt haben, wenn er etwa Hegel über einer ſolchen ertappt hätte? — Dennoch iſt es nur dieſer Handſtreich, der es ihm möglich macht, fernerhin von der Vermittlung des Seins und des Denkens durch ein beiden gemeinſames Element dergeſtalt zu reden, daß dieſes Element ihm zugleich die Stelle deſſen vertritt, was in dem geometriſchen Beiſpiel die Dreiecke ſind, und was das, dort über allen Elementen der Conſtruction erhaben bleibende Denken als ſolches iſt. Er hat dadurch — ob rechtmäßiger Weiſe, möge er ſich ſelbſt ſagen — den Vortheil gewonnen, von der vermittelnden Thätigkeit als von einem Solchen ſprechen zu können, welches beiden Gliedern des Gegenſatzes inwohnend, gemeinſam iſt, während die richtige Analogie des Verfahrens der Wiſſenſchaften, die er ſelbſt zur Baſis der Vergleichung herbeizieht, vielmehr darauf geführt haben würde, dieſe vermittelnde Thätigkeit als etwas beiden Gliedern Jenſeitiges zu betrachten. Er hat, mit andern Worten, den Vortheil gewonnen, an die Stelle des weitläufigen und ſchwierigen Rieſenbaues, den die eigentliche Spekulation ſeit Kant in dem, was ſie Vernunftkritik, Transſcendentalphiloſophie, Wiſſenſchaftslehre, ſpekulative Logik u. ſ. w. nennt, unternommen hat, in der bequemeren, leichter zugänglichen Weiſe der ſ. g. sciences exactes, denen aber eben hiermit die Gränze des Gebiets bezeichnet iſt, innerhalb deſſen allein ein exactes Verfahren in ihrem Sinne möglich iſt, eine jedermann verſtändliche Hypotheſe ſetzen zu können, aus welcher ſich, ihre

Wahrheit vorausgesetzt, die eben nur vorausgesetzt werden kann, die Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein oder die Wahrheit des wissenschaftlichen Erkennens mit leichter Mühe beweisen läßt.

Eine solche Hypothese nämlich, nicht mehr, aber auch nicht weniger, ist die Behauptung unsers Verf., die hervortretendste und am meisten in die Augen fallende seines Werkes, deren theils directer, theils polemischer Ausführung der übrige Theil des ersten Bandes gewidmet ist, daß die Bewegung jenes gemeinsame Element sei, welches zwischen Denken und Sein, beide unter einander vermittelnd, eintrete. — Der Verf. selbst bezeichnet es in dem Rückblicke, den er am Schlusse des Werkes auf den Gang seiner Untersuchung wirft (II, S. 364), als die nächste Bestimmung dieser Hypothese, an die Stelle der Bedeutung eintreten zu sollen, welche die Hegelsche Methode dem reinen Denken angewiesen hatte. Ein solches Denken gebe es gar nicht. Das göttliche Denken dachte die Welt und hatte darin eine Anschauung; das menschliche Denken schaffe nur diesen leiblich gewordenen Gedanken nach. Daher müsse das erste Princip des Denkens ein solches sein, das in die Anschauung führt und die Möglichkeit derselben erzeugt; ohne ein solches gebe es keine Gemeinschaft zwischen dem Denken und den Dingen. — Ein solches Princip meint nun eben der Verf. in der Bewegung gefunden zu haben. Er sucht zuvörderst (S. 110) durch Induktion zu zeigen, daß in der äußern Welt alles Dasein mit Bewegung verbunden ist, oder auf Bewegung beruht, und macht dann bemerklich, wie dieselbe Bewegung auch dem Denken angehört (I. S. 111). Das Denken trete in der Anschauung aus sich heraus, und dies geschehe durch die Bewegung. Nur durch die Bewegung entstehe für den Gedanken der innere Raum, in welchem die Vorstellung gleichsam zeichnet, und was sie darin zeichnet, werde wiederum nur durch die vor dem geistigen Blicke umlaufenden Puncte, durch die sich dehnenden und biegenden Linien, durch die sich hebenden und senkenden, öffnenden und abschließenden Flächen. Dieselbe

Bewegung laſſe ſich (S. 112) aus der äußern Anſchauung und der dem Anſchauen nachgebildeten Vorſtellung in die zurückgezogenere Thätigkeit des Verſtandes verfolgen. Alles Denken beruhe auf einem Unterſcheiden und Verbinden, Unterſcheidung und Verbindung aber führe, lebendig vorgeſtellt, auf die Bewegung. Nach allem dieſen (S. 114) genüge die Bewegung der Forderung, ein dem Denken und Sein Gemeinſames aufzuzeigen. Welche andere Forderungen der Verf. noch in dem Begriffe der Bewegung erfüllt erblickt, ſpricht der Satz aus, mit welchem er dieſen Abſchnitt, den vierten des Werkes, beſchließt (S. 121). „Weil die Bewegung eine in ſich einfache Thätigkeit iſt, die ſich nur erzeugen, nicht zerlegen läßt, wird ſie zugleich die letzte ſein, die aus keiner andern ſtammt, und wird darum auch aus ſich erkannt werden; weil ſie die letzte iſt, muß ſie allgemein ſein und jeder Thätigkeit zum Grunde liegen; und wenn ſich das Denken als die höchſte Blüthe der Thätigkeit in der Welt erhebt, aber dieſe Blüthe die übrigen gleichſam als nährenden Boden und tragenden Stamm vorausſetzt, ſo wird um dieſer Allgemeinheit willen die Bewegung dem Denken und Sein gemeinſchaftlich angehören.“ Der fünfte, ſehr ausführliche, großentheils indeß mit kritiſchen und polemiſchen Bemerkungen angefüllte Abſchnitt (S. 123—193) ſucht zu zeigen, wie Raum und Zeit nichts anderes als Produkt (nicht Vorausſetzungen) der Bewegung, der inneren des Denkens und der äußeren des Seins, ſind, der ſechſte eben ſo ausführliche (S. 194—277) läßt die Gegenſtände a priori aus der Bewegung entſtehen, wobei er ſich jedoch des Begriffs der Materie als eines äußerlich herbeigezogenen Hülfsbegriffs, der nicht ganz in die Bewegung aufgehen will (vergl. beſonders S. 222) *) bedienen zu müſſen nicht in Abrede

*) An dieſer Stelle geht der Verf. mit rühmenswerther Offenheit dazu fort, den Widerſpruch einzugeſtehen, in den er ſich dadurch verwickelt hat, daß er den Raum erſt durch Bewegung entſtehen laſſen will, während er andrerſeits doch ſich nicht verhehlen kann, daß „mit dem Reſiduum eines Subſtrates, mit einem Seienden, das erſt in Bewe-

ſtellt. Ein ſiebenter Abſchnitt endlich (S. 278—322) befleißigt ſich, die vornehmſten ontologiſchen oder metaphyſiſchen Kategorien aus dem Begriffe der Bewegung abzuleiten.

Was nun iſt es, das der Verf. durch dieſe, im Einzelnen mit nicht geringem Aufgebote von Scharfſinn und Gelehrſamkeit verfolgte Ausführung ſeiner Hypotheſe für die Theorie der Erkenntniß zu erreichen denkt? In der Hauptſache zunächſt nur das Bekannte des Empedokles:

Erde mit Erde ſchauen wir an, und Waſſer mit Waſſer;
Aether mit göttlichem Aether, und Feuer mit grauſigem Feuer,
Und mit Liebe die Liebe, mit Haß das bittere Haſſen.

An dieſen Ausſpruch erinnert nämlich die Hypotheſe des Verf. dadurch, daß auch ſie das Denken und Erkennen zu erklären trachtet, indem ſie es zu etwas ſeinem Gegenſtande Gleichartigem, und zwar dergeſtalt Gleichartigem macht, daß nicht aus dem Erkennen der Maaßſtab für die Beſchaffenheit des Seins, ſondern aus dem Sein der Maaßſtab für die Beſchaffenheit des Erkennens entnommen wird. Allerdings unterſcheidet ſie ſich von dem Philoſophem jenes Alten durch die gebildetere Abſtraction, vermöge welcher ſie das Sein nicht in der unmittelbaren ſinnlichen Beſtimmtheit der körperlichen Elemente, ſondern in Geſtalt einer einfachen und allgemeinen, die Mannigfaltigkeit und Beſonderheit des Sinnlichen bedingenden Thätigkeit, in das Erkennen hereintreten läßt. Aber auch ſie beruht, gleich jenem, auf der Vorausſetzung, daß dem Denken, dem Erkennen, ſein Gegenſtand, nämlich das äußerlich Reale, was man gemeiniglich ſchlechthin das Sein nennt, bekannter ſei, als es ſich ſelbſt iſt, und daß es ſich ſelbſt nur durch Vergleichung mit

---

gung geſetzt wird, der Raum vor die Bewegung geſtellt wäre." Möchte an dieſem achtungswerthen Beiſpiele von Aufrichtigkeit nicht nur die Hegelſche, ſondern namentlich auch die Herbartſche Schule, ſich ſpiegeln, deren in der That heilloſe Quälereien und Sophismen in Ableitung der Grundbegriffe ihrer „Synechologie" der Verf. in das gebührende Licht geſtellt hat.

dieſem äußerlich Realen kennen zu lernen vermöge. In dieſem Sinne geht das Beſtreben des Verf. von vorn herein darauf aus, in der äußern Natur Alles, ſo weit es gehen will, auf Bewegung zurückzuführen, um dadurch das Problem der Wiederholung dieſer äußeren Hergänge in der Vorſtellung der Seele und im begreifenden Denken des Geiſtes zu vereinfachen. Es geht, was das Denken als ſolches betrifft, darauf aus, zuvörderſt zu zeigen, wie eine ganze Klaſſe von Erkenntnißgegenſtänden, die mathematiſchen, ſich, ohne Hinzunahme eines in beſonderer, ſpecieller Erfahrung Gegebenen, rein aus dem Begriffe der Bewegung ableitet. Dadurch ſoll, nach dem Verf., dieſe Erkenntniß die Bedeutung einer apriori-ſchen erhalten, deren Unterſchied von der aposterioriſchen er hiermit (S. 195) gegen neuere Syſteme, welche ihn ignoriren oder läugnen, in Schutz nimmt. Aber nicht bloß auf dieſes Apriori-ſche beſchränkt er die erkenntnißtheoretiſche Bedeutung der Bewegung. Auch im Aufnehmen und Empfangen liegt, wie er mit Recht bemerkt, (S. 196), eine Thätigkeit; und auch von dieſer glaubt er vorausſetzen zu dürfen, daß ſie „keine neue ſein wird," daß vielmehr die Bewegung, als das den Gegenſatz des Denkens und Seins Vermittelnde, gerade in dem Akte thätig ſein wird, wodurch ſich der Geiſt das Aeußere aneignet. Die Unterſuchung hat daher nach ihrer logiſchen oder erkenntnißtheoretiſchen Seite den doppelten Zweck, einmal, die Thätigkeit des reinen, aprioriſchen Denkens, die mathematiſche und rein ontologiſche, ſodann aber auch die des ſinnlichen Anſchauens und Vorſtellens, auf Bewegung zurückzuführen, während der Begriff der Bewegung ſelbſt nicht wieder auf ein ideales Moment zurückgeführt, ſondern in der Unmittelbarkeit belaſſen wird, in welcher er ſich als abſtractes Moment der äußeren, ſinnlichen Erſcheinung darſtellt.

Mit der hier gegebenen Bezeichnung möchte nun wohl auch das Urtheil über die Hypotheſe des Verf., das von dem Standpunkte, den wir vorhin den tranſſcendentalen oder eigentlich ſpekulativen nannten, einzig mögliche, bereits ausgeſprochen

ſein. Was wird der Verf. erwiedern, wenn wir, auf den angeführten Satz des Empedokles zurückblickend, denſelben Einwand, der ſchon häufig gegen jenen erhoben worden iſt, auch gegen ihn erheben? Daß in dem Geſichtsſinne und den übrigen, mit denen wir die Elemente der körperlichen Natur, Erde, Waſſer, Luft und Feuer, wahrnehmen, ein dieſen Elementen Gleichartiges gegenwärtig iſt, wer leugnet es; wer ſteht an, dem Ausſpruche des neueren Dichters von der „ſonnenhaften" Natur des Auges beizupflichten? Aber wer wird glauben, mit dieſem Zugeſtändniſſe das Princip einer Theorie der Sinne, der ſinnlichen Erkenntniß ausgeſprochen zu haben; oder wer wird derſelben jene buchſtäbliche Deutung geben wollen, als ſei mit dieſer Gleichartigkeit auch eine wirkliche Gleichheit ausgeſprochen, als ſei die ſinnliche Wahrnehmung des Feuers wirkliches Feuer, die ſinnliche Wahrnehmung des Waſſers wirkliches Waſſer u. ſ. w.? Sollte es ſich mit der Bewegung anders verhalten? Daß etwas der räumlichen Bewegung Entſprechendes (denn dieſe Bewegung, die räumliche, iſt es, welche der Verf. nicht nur allen Lebensproceſſen der Natur, ſondern auch der Bewegung des Denkens zum Grunde legen will) auch im Denken vorgehen müſſe, wenn das Denken die Vorgänge der äußeren Natur ſoll erfaſſen können, wird Niemand anſtehen, dem Verf. einzuräumen. Aber auch hier folgt aus dieſem ſich Entſprechen noch nicht das ſich Decken der beiderſeitigen Bewegungen, aus der Gleichartigkeit noch nicht die Gleichheit. Der Verf. ſelbſt, indem er der Bewegung des Denkens (II, S. 140), im Unterſchied von der körperlichen, welche er eine „gebundene und dadurch vereinzelte" nennt, das Prädicat der Allgemeinheit beilegt, ſpricht hiermit ein Wort aus, welches, wenn es nicht nur ein Wort bleiben ſoll, keine andere Bedeutung haben kann, als eben dieſe, daß die Bewegung des Denkens eine andere iſt, als die körperliche, daß ſie ſich zu der körperlichen Bewegung etwa ſo verhalten mag, wie das Feuer im Auge zu dem Feuer, welches draußen ein Stück Holz verzehrt. Iſt ſie aber eine andere,

nun ſo iſt eben Nichts damit erklärt, wenn nur auf ihre Gleichartigkeit mit jener äußeren Bewegung aufmerkſam gemacht wird; wenigſtens nicht mehr, als phyſiologiſch von der Natur des Auges erklärt iſt, wenn ihm die „Sonnenhaftigkeit" zugeſchrieben wird. Auch bringt der Gang der Unterſuchung ſelbſt für den Vf. die Nöthigung mit ſich, Eigenſchaften, die er zuvor der unmittelbaren räumlichen Bewegung zugeſchrieben hatte, unvermerkt auf die Denkbewegung zu übertragen, ſo daß ſie nunmehr nur dieſer, jener aber nicht, zukommen ſollen. „Indem das Ding gedacht wird", ſagt er II, S. 156, „hört es auf, ein Einzelnes zu ſein, da es in jenes ſchöpferiſche Element erhoben wird, das ſelbſt Raum und Zeit hervorbringt und daher an keinen einzelnen Punkt des Raumes und der Zeit gebunden iſt." Wie konnte der Vf. dieſe Worte niederſchreiben, ohne ſich zu erinnern, daß er vorher, im fünften Abſchnitte ſeiner Unterſuchung, als jenes „ſchöpferiſche Element, das ſelbſt Raum und Zeit hervorbringt", die Bewegung überhaupt, die äußerlich reale ſo gut, wie die ideale des Denkens, bezeichnet hatte, alſo auch diejenige Bewegung, die in dem Dinge, als ſolchem, enthalten iſt und das äußerliche Daſein des Dinges ausmacht? Aber freilich, was half es, ſich ihrer zu erinnern, wenn er nicht zugleich eingeſtehen wollte, daß die Natur des Begriffs, des begreifenden Denkens, von der es ſich an dieſer Stelle handelt, dieſe Natur, die er eben durch das Wort Allgemeinheit ausdrücken will, ihn genöthigt hat, den Inhalt jener früheren Abhandlung ſtillſchweigend zurückzunehmen, und der Denkbewegung des Begriffs zu vindiciren, was er zuvor der räumlichen Bewegung hatte zuſprechen wollen: die productive, erzeugende Macht, aus welcher, ſammt dem ſinnlich angeſchauten oder vorgeſtellten Daſein in Raum und Zeit, auch der Raum und die Zeit ſelbſt ihren Urſprung haben?

Es iſt eine auffallende Erſcheinung, daß gerade diejenigen philoſophiſchen Forſcher der neueſten Zeit, die im Einzelnen von der Mathematik den ausgedehnteſten Gebrauch machen, ſei es in unmittelbarer, directer Anwendung auf die Probleme der

Philoſophie, oder in der Verwendung derſelben zu Beiſpielen und Analogieen, am wenigſten die ſpeculative Belehrung ſich zu eigen gemacht haben, die aus den einfachſten Grundbegriffen dieſer Wiſſenſchaft für die Stellung der Aufgaben in der Philoſophie und für ihre Löſung zu entnehmen iſt.*) Dies gilt namentlich von Herbart; es gilt auch von unſerm Verf. Wie ſehr derſelbe in den verſchiedenſten Gebieten der reinen und der angewandten Mathematik zu Hauſe iſt, zeigt nicht nur die Fülle der Beiſpiele, die er zur Erläuterung ſeiner Expoſitionen bei jeder Gelegenheit aus allen Theilen derſelben in Bereitſchaft hat, ſondern, unzweideutiger noch, die Gewandtheit und Nettigkeit in der Behandlung dieſer Beiſpiele, Eigenſchaften, die nur ein gründliches Studium und andauernde Uebung dieſer Wiſſenſchaft in ſolchem Grade erwerben konnte. Dennoch, welcher Mathematiker, der mit der unbefangenen Klarheit des geſunden Menſchenverſtandes, nicht präoccupirt durch irgend eine allgemeine, philoſophiſche Theorie, die Begriffswelt ſeines Gebietes überſchaut, wird nicht den Kopf ſchütteln zu einer Deduction, welche das ſchlechthin ſeiende, in dieſem ſeinem Sein nothwendige Object dieſer Wiſſenſchaft zu dem Erzeugniſſe einer Thätigkeit macht, von der ſich, wie der Vf. ſie urſprünglich gefaßt hat, Jeder ſagen muß, daß ſie, wenn überhaupt Etwas erzeugen, jedenfalls nur Einzelnes und Zufälliges, nie etwas Allgemeines und Nothwendiges erzeugen kann. Der Vf. iſt freilich nicht der Erſte, der von der Zahl die Definition gegeben hat (I, S. 231), daß ſie das aus zeitlicher Wiederholung des Eins Entſtehende iſt, und auch in ſeinem Trachten, mit dem genetiſchen Verfahren der Geometer, die aus der Bewegung des Punktes die Linie und ſo weiter ſämmtliche

*) Ich meine diejenige Belehrung, welche Göthe vor Augen hat, wenn er (Werke Bd. 23, S. 251) die Geometrie in ihren einfachſten Elementen die vollkommenſte Vorbereitung, ja Einleitung in die Philoſophie nennt; es iſt unſtreitig dieſelbe, auf welche ſchon Platon mit ſeinem οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος abgezielt hat.

Figurationen des Raumes conſtruiren, in einem Sinne Ernſt zu machen, den ſich der Geometer bei ſeinem unbefangenen Verfahren nicht träumen läßt, ſteht er nicht ganz einſam da. Aber welche Autoritäten er auch für ein derartiges Unternehmen anzuführen vermöchte: nie hat die Mathematik auf ihrem Gebiete ſich von dieſen Anſichten leiten laſſen; hätte ſie es, ſo würde ſie nie und nimmer zu ihren größten und folgenreichſten Entdeckungen haben gelangen können. Denn aus dieſen Anſichten folgt mit unabweislicher Conſequenz z. B., daß Zahlgrößen, von denen ſich darthun läßt, daß durch keinerlei Wiederholung gegebener Einheiten auf ſie zu gelangen iſt (wie jede irrationale Wurzel, oder jede Wurzel aus einer negativen Größe), gar nicht vorhanden ſind, und alſo für die mathematiſche Berechnung nicht in Betracht kommen können. Eben ſo verliert der Begriff veränderlicher Größen alle Bedeutung, wenn ihm nicht, als die feſte Baſis der Beziehung, durch welche dieſes Unbeſtimmte ſeine Beſtimmtheit erhält, Größen, die von keiner Bewegung oder Veränderung abhängig ſind, vorausgeſetzt werden. Die Bewegung ſelbſt aber, wie würde ſie ſich je zum Gegenſtande mathematiſcher Berechnung haben geſtalten können, wie würde eine Phoronomie, eine Mechanik haben entſtehen können, wenn die Mathematik von dem Grundſatze hätte ausgehen wollen, daß die Zahl- und Raumgrößen, durch welche die Bewegung gemeſſen wird, ſelbſt nichts Anderes, als Bewegung ſeien? — Wollte der Vf. erwiedern, daß das Werden an dem Gewordenen, die gegenwärtige Bewegung an der vergangenen ihr Maaß hat: ſo würde er eben hierdurch uns auf den eigentlichen Sitz der Schwäche ſeiner Theorie aufmerkſam machen. Daß nämlich durch Bewegung, dieſen Begriff in der Reinheit und der Objektivität gefaßt, wie ihn der Vf. an der Stelle ſeiner Unterſuchungen gefaßt zu haben vorgiebt, wo er in ihm das Princip der Gemeinſchaft des Seins und des Denkens gefunden haben will, irgend Etwas in Wahrheit wird oder entſteht, was nachher ein feſtes Daſein zu behaupten vermag, — wäre es auch nur die einfache

Linie oder Fläche, die einfache geometrische Raumfigur, — dies ist und bleibt eine völlig ungerechtfertigte Voraussetzung des Vf. Es ist, näher betrachtet, schlechthin nur auf Treue und Glauben der in der Mathematik zum Behufe der Veranschaulichung herkömmlichen Fiction, als entstehe die Linie durch Bewegung des Punktes, die Fläche durch Bewegung der Linie, die Zahl durch successive Hinzunahme der Eins zu sich selber, u. s. w., daß der Vf. der Bewegung diese productive Kraft zutraut, — Fictionen, in denen etwas Anderes, als eben nur Fictionen erblicken zu wollen, dem Mathematiker nicht einfällt, der vielmehr sehr wohl weiß, daß weder Punkt, Linie und Fläche sich bewegen, noch das numerische Eins aus sich selbst heraus sich vervielfältigen, oder zu sich selbst hinzukommen kann. Aus der Bewegung eines Körpers entsteht im Raume unmittelbar nichts, als, durch Stoß und Druck, eine neue Bewegung; sie selbst, die erste Bewegung, verschwindet im Entstehen, und läßt keine Spur ihres Daseins, als eben nur diese neuen Bewegungen zurück. Die angeblich reine oder ursprüngliche Bewegung unsers Vf., welche nichts ist, als die Abstraktion der körperlichen Bewegung, entstanden durch Hinwegdenken dessen, was sich bewegt, enthält kein Element in sich, welches ihn berechtigen könnte, ihr eine Produktivität zuzuschreiben, welche nicht in der Analogie der concreten Bewegung, aus der sie abstrahirt ist, begründet wäre.

Trotz dieser Einwendungen, die wir allerdings für kräftig genug achten, um, weiter ausgeführt, zu einer vollständigen Widerlegung der Theorie des Vf., in der Gestalt, wie er sie vorgetragen hat, sich gestalten zu können, ist Ref. doch weit entfernt, den wahren Gedanken, der dieser, wenn auch in ihrer gegenwärtigen Ausführung unzureichenden, Theorie zum Grunde liegt, zu verkennen oder gering zu schätzen. Wir betrachten diesen Gedanken hier in dem historischen Gegensatze, der ihm seine nächste Bedeutung giebt. Der „logischen Idee" des Hegelschen Systemes gegenüber, welche er zunächst dadurch zu widerlegen und zu verdrängen trachtet, hat der Vf. vollkommen

recht gesehen, wenn er den Begriff der Bewegung, der reinen, von allem Etwas, das sich bewegt, losgetrennten, nur den leeren Raum und die leere Zeit beschreibenden oder durchlaufenden, und in diesem Durchlaufen beide Begriffe setzenden oder producirenden Bewegung, der Bewegung endlich als einer dem Sein und dem Denken gemeinschaftlichen Thätigkeit, — zu dem metaphysischen Prius macht, ohne dessen Voraussetzung weder ein Seiendes, noch ein Denken dieses Seienden möglich ist. Er hat damit ausdrücklich das ausgesprochen, was die „logische Idee" nicht ist, was sie aber sein müßte, wenn sie die Stelle, die sie sich anmaßt, mit Wahrheit behaupten wollte; was sie deshalb, — hiermit in einen Dualismus fallend, der um so greller ist, jemehr er sich mit der Prätention des reinsten Monismus aufbläht, — als ein zweites Prius ergänzend neben sich zu stellen sich genöthigt sieht, wenn sie zur Erkenntniß der wirklichen Welt gelangen will. Nicht in diesem Dualismus ist Wahrheit, sondern nur in der Einheit der zwei aprioristischen Elemente, welche das Hegelsche System (wie in gewissem Sinne schon vor ihm das Kantische durch seine von Hegel selbst *) gerügte Abtrennung der „Verstandeskategorieen" von den „reinen Anschauungen") dualistisch auseinander fallen läßt. Um zu dieser Einheit zu gelangen, ist in der That eben dies ein nothwendig erster Schritt, sich der Begriffe des Raumes und der Zeit und der im ächt dialektischen Sinne die Wahrheit beider in sich enthaltenden Bewegung als des „Urphänomens" bewußt zu

*) „Es erhellt, daß die Kantischen Formen der Anschauung gar nicht als besondere isolirte Vermögen auseinanderliegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Eine und dieselbe synthetische Einheit ist das Princip des Anschauens und des Verstandes. — Kant hat ganz Recht, die Anschauung ohne die Form blind zu nennen. Eben so ist der Begriff leer ohne Anschauung." Hegels Werke I, S. 22. Wie anders würde Hegels System sich gestaltet haben, wenn bei Entwerfung desselben sein Urheber diese in einer frühern Zeit (1802) von ihm selbst gegebenen Andeutungen beherzigt hätte!

werden, mit welchem erſt wirkliches, reales Daſein geſetzt iſt, in welchem und durch welches daher auch alle Kategorieen der Logik erſt reale Bedeutung gewinnen. Aber es iſt auch nur ein erſter Schritt. Zwar, einer ganz eroteriſchen, rein dogmatiſchen Philoſophie, z. B. der Herbartſchen gegenüber, bleibt auch eine ſolche Anſicht, welche dieſes Urphänomen an die Stelle des metaphyſiſchen Prius ſetzt, des gemeinſchaftlichen Grundarioms der neueren, von Kant aus wirklich vorwärts, nicht rück- oder ſeitwärts ſchreitenden Spekulation theilhaftig, welches Wahrheit des Seins nur da gelten läßt, wo Bewegung und Leben iſt. Alles, was der Vf. gegen den eben bezeichneten Dogmatismus ſagt, ſo wie nicht minder auch die Art und Weiſe, wie er im zweiten Bande ſeines Werkes die ſtarre, rein formale Logik dieſer Lehre durch eine lebendigere, elaſtiſchere Erkenntnißlehre zu verdrängen ſucht, kann als in dem gemeinſamen Sinne dieſer Spekulation geſagt betrachtet werden, und iſt auch für Ref. nur Gegenſtand der Beiſtimmung und Anerkennung. Allein ſo lange die Bewegung nur als Phänomen, als Gegebenes gefaßt wird, ſo lange bleibt ihr Begriff zunächſt nur ein Abſtractum aus der äußern Wirklichkeit, und unterliegt, wenn er dennoch als metaphyſiſches Princip behandelt werden ſoll, den Uebelſtänden, die wir oben an der Ausführung des Vf. bemerklich gemacht haben. Er unterliegt überdies dem erſten beſten Angriffe, den es etwa einem conſequenten Idealismus gegen ihn zu unternehmen belieben möchte. Denn er hat keine Waffen gegen einen ſolchen Angriff; er hat keine Antwort auf die Frage, woher er denn wiſſe, daß die Bewegung, die er als geſchehend in den Dingen, und begründend das Weſen, die Beſchaffenheit und die Veränderung der Dinge vorſtellt, auch wirklich in den Dingen, und nicht bloß in der Vorſtellung des die Dinge Betrachtenden vorgeht; daß überhaupt die Dinge etwas Anderes ſind, als nur eine nothwendige Vorſtellung unſers Denkens. Soll die Bewegung ſich als objektive, nothwendige Wahrheit, nicht als bloße Hypotheſe, erſonnen zum Behufe einer mehr oder minder

probabeln Erklärung der Erſcheinungen, beglaubigen: was wird dazu erfordert? Nichts Anderes, ſondern genau Daſſelbe, was auch dazu erfordert wird, wenn die Widerſprüche und Ungereimtheiten vermieden werden ſollen, welche auf dem Wege einer dogmatiſchen Benutzung dieſer Hypotheſe zur angeblich „genetiſchen" Ableitung des Wirklichen ſich nothwendiger Weiſe ergeben müſſen, und dem Vf., wie wir ſahen, ſich wirklich ergeben haben. Der Weg, auf welchem ſich die species aeternitatis, die metaphyſiſche Denknothwendigkeit, und damit die Unabhängigkeit von aller äußeren Erfahrung für den Begriff der Bewegung ergiebt, iſt der nämliche, auf welchem auch die Verflechtung mit anderweitigen Gedankenzuſammenhängen, die Bereicherung mit inneren Beſtimmungen und Beziehungen für ihn gewonnen wird, die ihn erſt in Wahrheit geſchickt macht, das zu leiſten, was der Vf. durch ihn leiſten will, die Stelle an der Spitze einer wiſſenſchaftlichen Empirie einzunehmen, die der Vf. ihm zuertheilen will. — Freilich wird der Vf. dieſen Begriff der Bewegung nicht mehr für den ſeinigen erkennen wollen; dies iſt eben ſo natürlich, wie daß umgekehrt eine Theorie, die zu dieſem Begriffe gelangt iſt, jenen des Vf. nicht mehr für den ihrigen erkennen kann. Auch wird man nicht in Abrede ſtellen können, daß der Name der Bewegung (auch wenn man dabei etwa an die platoniſche und ariſtoteliſche κίνησις, unter der bekanntlich nicht allein die Raumbewegung verſtanden wird, erinnern wollte) für dieſen ſo in ſich vertieften, ſo bis in die Wurzel umgewandelten Begriff, der in der äußeren, körperlichen Bewegung nur eine beſondere, und zwar untergeordnete Form ſeiner Erſcheinung hat, nicht der im ſtrengen Sinne geeignete iſt, eben ſo wenig, wie ohnehin nicht für die Denkbewegung, in welcher dieſer Begriff, als Begriff, und durch ihn die wiſſenſchaftliche Einſicht, die der Vf. gleichfalls noch auf ſeine Bewegung zurückführen will, ſich erzeugt.

Was dem Principe des Vf. noch abgeht, um ſich zur Bedeutung des Princips, welches wir hier im Sinne haben, zu erheben, iſt beſonders klar zu erkennen, wenn wir einen Blick auf den

erſten, durch die reichen, dem Vf. zu Gebote ſtehenden Mittel der Darſtellungskunſt beſonders wohl ausgeſtatteten Abſchnitt des zweiten Bandes werfen, welcher von dem Zwecke handelt. Er gelangt zu dieſem Begriffe durch die Wahrnehmung, wie zur Erklärung gewiſſer Naturerſcheinungen der Begriff der Bewegung und die aus ihm abgeleiteten Kategorieen nicht ausreichen, wie dieſelben vielmehr auf eine Priorität des Denkens vor dem Sein und deſſen Bewegungen hindeuten, die in einer andern Kategorie ihren Ausdruck finden muß. Von welcher Art dieſe Erſcheinungen ſind, wird (S. 1—16) in einer kurzen exagogiſchen Betrachtung dargelegt, die ſich durch die ſinnige Wahl der ausgehobenen Thatſachen und durch den Blick in die Tiefe des Naturlebens von der kleinlichen Weiſe der älteren Phyſiko-Theologie oder teleologiſchen Naturbetrachtung ohne Zweifel auf das Vortheilhafteſte unterſcheidet. Nicht minder verdienſtlich für den Standpunkt, auf den ſich der Vf. geſtellt hat, iſt die hierauf (S. 16—38, und S. 63—71) folgende logiſche Analyſe des in den gegebenen oder äußerlich vorgefundenen Thatſachen der Zweckbeziehung enthaltenen Begriffsverhältniſſes, und des Gegenſatzes zur wirkenden Urſache, welchen der Vf. (S. 62) ſo faßt, daß der Zweck zwar durch die Kraft der entgegenſtehenden Urſache ſeine Wirklichkeit, die wirkende Urſache aber durch den Zweck ihre Wahrheit erreiche, — ein merkwürdiges Wort, hindeutend, wenn es recht verſtanden wird, auf ein Tieferes der Spekulation, das jedoch beim Vf. nicht ganz zu ſeinem Rechte kommt. Die hierauf (S. 16—62) folgende Polemik, erſt gegen Spinoza's gänzliche Verläugnung des Zweckbegriffs in der Natur, dann gegen Kants und Hegels Anſichten dieſes Begriffs, trifft ſicher und glücklich die Schwächen der Theorie aller dieſer drei Philoſophen; was jedoch die beiden Letztern betrifft, ſo bleibt eben dasjenige unerwogen, was — aus ihnen zur eigenen Theorie des Vf. ergänzend hinzutreten müßte, um dieſe zur wahrhaft ſpekulativen zu erheben. — In einem beſondern Abſchnitte (S. 72—88), wird, der am Schluß des erſten Bandes

gegebenen Ableitung der Kategorie aus der Bewegung entſprechend, eine Reihe anderer Kategorieen, oder näherer Beſtimmungen jener früheren Kategorieen, in Betrachtung gezogen, die ſich aus der Zweckbeziehung ableiten oder auf dieſelbe zurückführen.

Es iſt gewiß nicht zu verkennen, daß in dem Gedanken des Vf., den Begriff des Zweckes oder der Zweckbeziehung, entſprechend wie den der Bewegung und als ergänzend zu dieſem, in eine ihrer eigentlichen Beſtimmung nach logiſche, erkenntnißtheoretiſche Unterſuchung einzureihen, Etwas liegt, das ſeine Betrachtungsweiſe von einer bloß äußerlichen teleologiſchen Weltanſicht unterſcheidet, und ſie der ſpekulativen näher bringt. Dieſem Gedanken entſpricht der Zuſammenhang, in welchen er, auf Kants Vorgang, die Begriffe des Organismus und des Lebens mit dem Zweckbegriffe bringt, und die Art und Weiſe, wie er in denſelben eine Fortbildung, eine innere Bereicherung und Vervollſtändigung der einfacheren Kategorieen, die nach ihm ihren Urſprung in dem Begriffe der Bewegung haben, erblickt. Dies Alles, und daneben das ausdrückliche Wort des Vf., daß nur in dem Zweck die wirkende Urſache, d. h. die Bewegung, ihre Wahrheit erreiche, verbietet uns, ſeine teleologiſchen Lehren, als unter gleichen Geſichtspunkt fallend, etwa mit den Herbart'ſchen anzuſehen, bei welchem Philoſophen der Begriff des Zweckes bekanntlich ganz aus der Metaphyſik herausfällt, und die Beſtimmung erhält, uns auf ein Jenſeits hinzuweiſen, über das die metaphyſiſche Weltbetrachtung uns ganz und gar keinen Aufſchluß zu geben vermag, welches aber eben dadurch nothwendig der letzteren ſelbſt Gefahr bringt. Andrerſeits jedoch behält auch beim Vf. der Begriff des Zweckes zu dem Principe, von dem bei ihm die Betrachtung ausgegangen war, in ſo weit noch eine exoteriſche Stellung, als der Fortgang von dem einen zum andern durch keine innere Nothwendigkeit, durch kein dem Principe als ſolchem inwohnendes Streben nach Ergänzung, Erweiterung oder Vertiefung ſeiner ſelbſt herbeigeführt wird. An

ſich ließe ſich — ſo müßten wir nach dem Vf. annehmen — eine Welt recht wohl als möglich denken, in welcher es nur Bewegung und wirkende Urſachen gäbe. Nur die Erfahrung nöthigt uns, in der wirklich gegebenen Welt eine durchgehende Zweckbeziehung anzunehmen; ſie nöthigt uns dazu, und in Folge dieſer Nöthigung geſtaltet ſich unſere wirkliche Denk- und Erkenntnißthätigkeit zu einer ſolchen, der die Kategorieen des Zweckbegriffs, gleichſam als ein zweites Apriori,. ein nicht minder geläufiges Organ ihrer Thätigkeit ſind, wie die Kategorieen aus der Bewegung. — Eben dies aber, dieſe Aeußerlichkeit ſeiner beiden Principien gegen einander, welche auszutilgen im Grunde ſchon in der eigenen Intention des Vf. liegt, würde er mit beſſerem Erfolge vermieden haben, wenn er ſeinem erſten Principe die Umgeſtaltung wirklich gegeben hätte, die wir als die dafür geforderte bezeichnet haben. Schon Kant hat in einer Andeutung, die der Vf. zwar erwähnt (S. 17), aber nicht nach ihrem wahren Sinne gewürdigt hat, darauf hingewieſen, wie ſich die Spuren der Zweckmäßigkeit bis in die Region des eigentlichen Prius, des Mathematiſchen, verfolgen laſſen. Weit entfernt, die Conſequenz zu ſcheuen, daß dadurch die Zweckmäßigkeit zu einem Momente der blinden Nothwendigkeit herabgeſetzt werde, freut ſich Kant vielmehr der dadurch gewonnenen Beſtätigung für das innige, unauflösliche Verwachſenſein des Zweckbegriffs mit den urſprünglichſten Elementen und Bedingungen aller Realität. War es dem Vf. Ernſt mit ſeiner Anerkennung des Inhalts dieſer Bemerkung, ſo mußte die bloße Analyſe deſſelben ihn darauf führen, daß auch in dem, was er reine oder urſprüngliche Bewegung nennt, die Kategorie der Zweckbeziehung auf gewiſſe Weiſe ſchon enthalten, oder daß der Uebergang von der einen zur andern ein ſtetiger, durch die innere Nothwendigkeit des Begriffs, nicht durch die Zufälligkeit der äußerlichen Empirie zu Stande kommender iſt. Ausdrücklicher aber, als bei Kant, bei dem das hier Erwähnte eben nur eine flüchtige Andeutung bleibt, geht die Tendenz der nachkantiſchen Spekulation dahin, die teleologiſchen Kategorieen

als ſolche aufzuzeigen, die ſich nicht nur in allem gegebenen Daſein vorfinden, ſondern ohne die überhaupt nichts wahrhaft Seiendes gedacht werden kann. — Es mag immerhin gut ſein, daß von Zeit zu Zeit daran erinnert werde, in dieſer Richtung nicht zu ſchnell vorwärts zu gehen, und das Gemeinte raſcher, als billig, für ein Erwieſenes zu nehmen. Nüchterne, umſichtige, mit ſcharfer Kritik der vorhandenen ſpeculativen Verſuche verbundene Darlegungen des Thatbeſtandes der teleologiſchen Weltphänomene, ſo wie ſich derſelbe dem Blicke des unbefangenen, aber ſinnigen, für das Tiefere nicht verſchloſſenen Betrachters darbietet, — als eine ſolche aber dürfen wir die betreffenden Abſchnitte des vorliegenden Werkes bezeichnen, — ſind in dieſer Beziehung nur willkommen zu heißen beim dermaligen Stande der metaphyſiſchen Forſchung, auch von denen, welche ſie darum noch nicht, als bezeichnend den eigentlichen Höhepunkt dieſer Forſchung, anzuerkennen geſonnen ſind.

In welchem Sinne die beiden folgenden Abſchnitte (X und XI des ganzen Werkes, deſſen Abſchnitte durch beide Bände mit fortlaufenden Zahlen bezeichnet ſind) den Begriff der Verneinung und die modalen Kategorieen abhandeln, wird man nach dem Vorangehenden leicht errathen. Der eigenthümliche Gang der Unterſuchung des Vf. veranlaßt ihn allerdings, beide nicht von vorn herein, wie es gemeinhin zu geſchehen pflegt, als nur aus dem Denken ſtammende, nur dem Denken angehörende Formen anzuſehen, ſondern einen Verſuch zu machen, ſie aus den Principien des Seins, wie ſich dieſe im Vorhergehenden ihm dargeſtellt hatten, abzuleiten. So iſt ihm, als das an der Bewegung, wenn dadurch Geſtalten erzeugt werden ſollen, nothwendig miterſcheinende Moment der Hemmung und der Ausſchließung, die Verneinung überall „in ihrem Grunde die ausſchließende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung" (S. 91). Die reine Verneinung dagegen ſoll nur dem Denken angehören, und es wird für einen Mißbrauch erklärt, „die reine Negation zu einem ſelbſtſtändigen, realen Factor zu erheben, als wirke das Nicht-Sein auf gleiche Weiſe

wie das Sein.“ Auf ähnliche Weise wird an die Spitze der modalen Kategorieen der Begriff des Grundes gestellt, als gleichbedeutend mit der wirkenden Ursache und dem Zwecke, jedoch mit dem ausdrücklichen Bezuge auf das begreifende Denken. Aus ihm leitet der Vf. die Begriffe der Möglichkeit und der Nothwendigkeit ab (S. 104). „Wenn alle Bedingungen erkannt sind, und demnach die Sache aus dem ganzen Grunde verstanden wird, so daß das Denken das Sein völlig durchdringt: so giebt das den Begriff der Nothwendigkeit. Wenn dagegen nur eine oder einige Bedingungen erkannt sind, aber das an dem Grunde Fehlende im Gedanken ergänzt wird, so giebt das den Begriff der Möglichkeit.“ An den Begriff der Nothwendigkeit reiht er sodann den des Allgemeinen. Er sagt von jener (S. 116): „Der letzte Punkt, auf dem alle Nothwendigkeit ruht, ist eine Gemeinschaft des Denkens und des Seins. Was Element des Denkens ist, muß unmittelbar Element des Seins und umgekehrt sein.“ Eben dies aber, „was auf diese Weise dem Denken und Sein gemeinsam ist,“ heißt ihm (S. 117) das Allgemeine, und das Allgemeine in diesem Sinne ist ihm also „der positive Grund der Nothwendigkeit.“ Der Vf. glaubt sich durch diese Bestimmungen wesentlich über Kant erhoben zu haben, dessen Ansicht von den Modalitätskategorieen (und was von diesen, wird in seinem Sinne unstreitig auch von der Kategorie der Negation zu sagen sein) er (S. 131) des einseitigen Subjektivismus beschuldigt, so wie umgekehrt die Hegelsche des einseitigen Objektivismus. — Gewiß ist die Bemerkung (S. 134) eine sehr richtige, daß der Ausdruck des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen nach Kants Erklärung dem Bande des Urtheils, nicht den verbundenen Begriffen zufällt. Allein wir bekennen, daß wir gerade hierin, abgesehen freilich von der einseitig subjectiven Bedeutung, die Kant eben diesem Bande, der Copula des Urtheils, zuwies, eine wahrhafte Stärke der Kantischen Ansicht vielmehr, als eine Schwäche derselben zu erblicken geneigt sind. Eben dies, daß der einfachen Copula die Fähigkeit

zugetraut wird, ſolche Unterſchiede in ſich zu faſſen, ſetzt einen tiefen Blick voraus, nicht blos in die logiſche Natur der Copula als ſolcher, ſondern auch in die metaphyſiſche desjenigen Seins, deſſen Ausdruck ſie iſt, jenes transſcendentalen, aprioriſchen, welches freilich von unſerm Vf. eben dadurch, daß er die modalen Unterſchiede der Copula nicht anerkennt, an dieſer Stelle, wie ſonſt überall, verläugnet wird. Das Nämliche würde von der Negation gelten; auch dieſe ſetzt Kant in die Copula, und giebt ihr dadurch, nicht zwar für das Bewußtſein *ſeines*, wohl aber für das Bewußtſein des *wahren* Standpunkts eine objective, metaphyſiſche Bedeutung, die der Vf. ihr durch dieſelbe Wendung entzieht, durch die er ſie ihr zu ertheilen meint, durch ihre Verſetzung in das Prädicat. Gerade dadurch wird, dem eigenen Eingeſtändniſſe des Vf. zufolge, die *reine* Negation zu einer bloßen Abſtraction des ſubjectiven Denkens; und auch in Bezug auf die Modalkategorieen würde daſſelbe der Fall ſein, wenn hier nicht die Anknüpfung an die Zweckbeziehung eine auch objectiv gültige Unterſcheidung des concret, empiriſch Nothwendigen mittelſt des Gegenſatzes der *Zufälligkeit*, von Wirklichem und Möglichem mit ſich brächte, eine ſolche jedoch, in der ſich auch das natürliche Bewußtſein über die urſprüngliche abſtracte Bedeutung der Modalkategorieen mit Nichten ſo, wie der Vf. vorausſetzt, vollſtändig ausgedrückt findet. Wäre nicht dem Vf. (ein Schickſal, das er freilich mit ſo manchen andern Philoſophen theilt), durch ſeine künſtlichen Reflexionen dieſes natürliche Bewußtſein verdunkelt worden, ſo würde er weder (S. 92) den Begriff eines „concreten Nichts" für Unſinn erklärt haben, — (das natürliche Bewußtſein nicht minder, wie die eigentliche Speculation, indem ſie beide in der Idee als ſolcher eine abſtracte, allem concreten, empiriſchen Daſein jenſeitige *Möglichkeit* ſowohl, als *Nothwendigkeit* gelten laſſen, ſetzen mit beiden in der That ein „concretes Nichts", ein nihil, non cuius nulla, sed cuius aliqua sunt attributa), — noch würde er die wahre „Identität des Seins und des Denkens" (S. 116)

in dem, was Er das Allgemeine und das Nothwendige nennt, gesucht haben. In dieſem Allgemeinen nämlich, dem „Allgemeinen des Grundes" (S. 118 f.) ſo gut, wie dem nur „Gemeinſchaftlichen", dem Allgemeinen der Abſtraction, iſt das Seiende, als Seiendes, doch immer noch ein Anderes, als das Gedachte; es iſt, das Denken von ihm hinweggedacht, immer nur ein Einzelnes, Beſonderes, oder eine Vielheit von Einzelnem und Beſonderem, während die Allgemeinheit als ſolche dort überall nur in dem Denken als ſolchem ihren Sitz hat. Die wahre Allgemeinheit, welche allerdings zugleich die wahre Nothwendigkeit, die wahre Identität des Seins und des Denkens iſt, iſt nirgends ſonſt zu ſuchen, als in jenem Prius ſo des Seins wie des Denkens, welches der Vf. eben nur als eine ſubjective Region des Denkens kennt, deſſen Inhaltsbeſtimmungen er daher, um ihnen von ſeinem Standpunkte aus objective Bedeutung zu ertheilen, immer durch Momente der Abſtraction aus dem empiriſch Gegebenen zu ergänzen genöthigt iſt.

Der zwölfte bis neunzehnte Abſchnitt (II, S. 138—336) verbreitet ſich nun über die Gegenſtände, welche gemeiniglich in den Bearbeitungen der Logik abgehandelt werden: Begriff und Urtheil, erſt im Allgemeinen, dann in ihren einzelnen Formen; Begründung; Schluß; Ableitung aus dem Begriffe und zufällige Anſicht; indirecter Beweis; Syſtem. So ſehr der Vf. dieſe Partheien ſeines Buches als in ſtrenger Abhängigkeit von den vorangehenden ſtehend zu betrachten ſcheint, ſo bekennen wir, daß wir anderer Meinung ſind. An ein Verhältniß der Art, wie bei Hegel das Verhältniß der „ſubjektiven Logik" zur „objectiven", wird man, nach der Grundanſicht des Vf., ohnehin nicht denken. Aber auch nicht in der Weiſe, wie etwa in Schleiermachers Dialektik der „transſcendentale Theil" den „formalen oder techniſchen", ſcheinen uns hier die bisher betrachteten metaphyſiſchen Unterſuchungen die nachfolgenden logiſchen zu bedingen. Im Gegentheil, der Uebergang von den einen zu den andern wird nicht ohne Gewaltſamkeit bewerkſtelligt; durch den vorhin erwähnten Begriff der Allge-

meinheit, in welchem, der Vorausſetzung des Vf. zufolge, Denken und Sein eins ſein ſollen. Dieſe Vorausſetzung nämlich dient ihm, die objective Bedeutung des begreifenden Denkens als eine vor der Zergliederung der ſubjectiven Formen des Denkens erwieſene anzuſehen; mit welchem Rechte, wird man ſich aus dem Vorſtehenden beantworten. Im Uebrigen bleibt die hier vorliegende Behandlung der logiſchen Begriffsformen von jener, wie uns ſcheint, unzureichenden Vorausſetzung ſo gut wie unabhängig; eben darum auch das Verdienſt, welches wir ihr zuerkennen dürfen, durch die gegen das Vorangehende erhobenen Ausſtellungen ungeſchmälert. Können wir auch dem Vf. nicht zugeſtehen, daß er die höchſte Aufgabe der Logik erfüllt hat, ſofern dieſelbe in der allſeitigen wiſſenſchaftlichen Begründung des Erkenntnißbegriffs und deſſen Durchführung bis zu dem Begriffe, in welchem er erſt zu ſeiner eigentlichen Vollendung oder Wahrheit gelangt, dem Begriffe der ſpekulativen Methode beſteht; müſſen wir, dem entſprechend, die auch in dieſen Abſchnitten fortgeführte Polemik gegen Hegel faſt in noch höherm Maaße der Einſeitigkeit zeihen, als die der frühern Abſchnitte, weil ſie eben dieſe Intention und deren Berechtigung bei Hegel ganz unbeachtet läßt *): ſo iſt doch anzuerkennen, daß er für das Verſtändniß der Denkoperationen, nach der Bedeutung, die ihnen im gemeinen Leben, und beſonders die ihnen in den außerphiloſophiſchen Wiſſenſchaften zukommt, ungleich Gründlicheres und Geiſtrei-

*) So z. B. trifft die Kritik, welche der Vf. an der von Hegel verſuchten dialektiſchen Entwickelung der Urtheilsformen übt (S. 190 f.), darum nicht zum Ziele, weil ſie es überſieht, daß, nach Hegels freilich unvollkommen ausgeſprochener Intention, die verſchiedenen Urtheilsformen als eben ſo viele Stufen der Entwickelung des Erkenntnißbegriffs betrachtet werden ſollen. Eine andere Bedeutung kann die dort geübte Dialektik gar nicht haben, und der Vf. hat eben dadurch leichte Arbeit, dieſelbe als widerſinnig darzuſtellen, weil er dieſe ihre einzig mögliche Bedeutung (wie unvollkommen ſie übrigens von Hegel ausgeführt ſein möge) unbeachtet läßt.

cheres leiſtet, als die gewöhnliche, formale Logik. Er hat den Beruf der Logik, ein Organon des Erkennens namentlich auch für die wiſſenſchaftliche Empirie abzugeben, und dieſer zu einem deutlichern Bewußtſein ihres Thuns und des Zieles, welches ihr dabei vorſchwebt, zu verhelfen, ſinnig erfaßt, und was er nach dieſer Richtung leiſtet, verdient ihm in den Augen derer, die damit noch nicht die ganze Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft erfüllt finden, auch in Wahrheit den Dank und die Gunſt, von der zu erwarten ſteht, daß ſie dem Vf. in den Kreiſen derjenigen Empiriker unſerer Tage, die mit der Philoſophie gern ein Abkommen treffen möchten, ohne ihren Anſprüchen allzuviel einzuräumen, mehr noch aus Gründen zu Theil werden wird, in welche der Philoſoph, der ſich dieſer Anſprüche zu entſchlagen nicht geſonnen iſt, nicht ganz einſtimmen kann.

Dieſe, in Vieler Augen ſo vor allem Andern verdienſtliche, und auch in der That, gewiſſen Anmaßungen der modernen Spekulation gegenüber, als heilſam anzuerkennende Selbſtbeſcheidung des Vf. in Anſehung der Philoſophie als ſolcher, insbeſondre was ihre Erkenntnißfähigkeit des Abſoluten und der Gottheit betrifft, kommt beſonders am Schluſſe ſeines Buches, in dem zwanzigſten, „das Unbedingte oder die Idee" überſchriebenen Abſchnitte an den Tag. Hierüber ein Mehreres zu ſagen, was für den Leſer, der die beiderſeitigen Standpunkte, des Vf. und des Ref., kennt, ohnehin überflüſſig wäre, kann Letzterer um ſo mehr ſich überhoben glauben, als von dieſem Punkte ſchon früher in gegenwärtiger Zeitſchrift (Bd. VIII, S. 222 ff.) die Rede geweſen iſt. Dagegen kann Ref. von dem jedenfalls intereſſanten und in vielfacher Weiſe, theils direkt, theils indirekt durch Widerſpruch, belehrenden und fördernden Buche nicht ſcheiden, ohne noch ausdrücklich das Verdienſt hervorgehoben zu haben, welches in der ſorgfältigen, gewiſſenhaften Ausarbeitung aller Theile deſſelben in dem ungemein vielſeitigen, überall mit Geſchick und Gewandtheit benutzten Kenntnißreichthum des Vf., und in der durch Klarheit und Präciſion nicht minder, wie durch geſchmackvolle Eleganz

ausgezeichneten Darstellung liegt. Diese Vorzüge begegnen uns hier in einer Gestalt, die bei deutschen philosophischen Werken zu den seltenen gehört; überhaupt trägt das Buch, in seinen Vorzügen wie in seinen Mängeln, einen Charakter ähnlicher Art, wie wir ihn an den bessern wissenschaftlichen Leistungen der Franzosen wahrnehmen; selbst der Styl des Vf. hat eine, für Ref. wenigstens, auffallend französische Haltung und Teinture Daß damit ächte, deutsche Gründlichkeit dem Vf. nicht soll abgesprochen sein, versteht sich; wenigstens sofern bei Gegenständen solcher Art die Gründlichkeit der Behandlung von dem eigentlich spekulativen Tiefsinn noch unterschieden werden kann.

Das Verhältniß des zweiten der hier zu besprechenden Werke, der Metaphysik von Lotze zu dem Trendelenburg'schen zu bezeichnen, wird uns eine Andeutung behülflich sein, die wir in ihm selbst finden. Der Vf. gedenkt am Schlusse des Buches (S. 326) jenes seines nächsten Vorgängers; er erwähnt der Ansicht desselben von der Bewegung als dem den Dingen und dem Geiste gemeinschaftlichen Elemente, in welchem Denken und Sein sich berühren. Er erkennt an, „daß die Bewegung und der Trieb zu ihr der Mittelpunkt der metaphysischen Betrachtung sei"; aber er erinnert zugleich, daß sie „nicht so als Factum hinzunehmen sei; das Princip, welches sie zum Mittelpunkte macht, sei vielmehr der Zweck, der sich in ihr eine Grundlage seines Werdens giebt." — Wir dürfen nach diesen Worten (die übrigens nicht darauf Anspruch machen, den eigenthümlichen Gehalt des Werkes, dem die Bemerkung gilt, in scharfer Charakteristik zu bezeichnen), die Erwartung hegen, in dieser, mit der Richtung der vorigen in mancher Hinsicht sich nahe berührenden, aber, gleich ihr, vollkommen selbstständigen, keiner vorhandenen Schule oder Sekte sich anschließenden Arbeit wenigstens einen Theil der Uebelstände vermieden zu sehen, auf die unsere obige Beurtheilung bei jenem

Werke hinwies. Denn offenbar verſprechen ſie, dieſe Worte, eine ſolche Faſſung der das Denken und das Sein unter einander vermittelnden Urthätigkeit, wie wir dort eben vermißten, eine die Momente, welche dort als äußerlich unterſchiedene auseinanderfallen, vereinigende. In dieſer Erwartung finden wir uns auch nicht getäuſcht. So unverkennbar auch dieſes Werk, ähnlich wie das vorige, ſich zu dem eigentlichen Standpunkte der gegenwärtigen Spekulation in einer Art von reactionärem Verhältniſſe ſtellt, ſo trägt doch dieſe Reaction ſelbſt hier einen mehr ſpekulativen Charakter, und das Werk, wenn es an Reichthum der Ausführung und gewandter, vielſeitiger Kunſt der Darſtellung ſeinem Rivalen nicht gleich kommt *), darf ſich doch, durch das Uebergewicht der ſpecifiſch philoſophiſchen Eigenſchaft, des Tiefſinnes und Tiefblicks, kühn ihm an die Seite ſtellen.

Der Punkt der Vergleichung beider Werke, der gemeinſchaftliche Standpunkt der Reaction, den wir ihnen anweiſen zu dürfen glauben, fällt, was das vorliegende betrifft, zunächſt in die offen ausgeſprochene (ſ. z. B. S. 16 f.) Intention ſeines Vf., keine beſondere, zu anderer wiſſenſchaftlicher Erkenntniß ſich excluſiv verhaltende ſpekulative Erkenntnißweiſe gelten zu laſſen, ſondern die Philoſophie, die Metaphyſik auf den gemeinſamen Boden des wiſſenſchaftlichen Erkennens, der wiſſenſchaftlichen Forſchung überhaupt, zurückzuführen. Indeß dürfen wir dieſe Intention nicht geradezu mit der Intention des Verfaſſers der „logiſchen Unterſuchungen," ſo ähnlich ſich dieſelbe

*) Damit ſoll indeß nichts zu Ungunſten ſeines Styls geſagt ſein. Dieſer iſt zwar einfach und ſchmucklos, aber in ſeiner Art durchaus vortrefflich; nicht ſelten überraſchend durch die Kraft und Leichtigkeit des Ausdrucks für die ſchwierigſten Gedanken, bei vollkommner Unabhängigkeit von aller Schulform. Aber durch ihren abſtruſen, jeden Luxus der Ausführung, der Veranſchaulichung durch Beiſpiel u. ſ. w. verſchmähenden Lakonismus bildet die Darſtellung dieſes Werks einen ſcharfen Contraſt mit der populären Ausführlichkeit des vorigen.

auch, ſowohl in Worten, als durch die That ausſpricht, verwechſeln; ſchon darum nicht, weil der Vf. dieſer Metaphyſik mit ſeiner Anſicht nicht ſo ſchlechthin auf eine Hypotheſe hinauskommt, wie dort die Hypotheſe von der Bewegung, als dem gemeinſchaftlichen Elemente des Seins und des Denkens. „Als der unbefangene Geiſt zuerſt den Inhalt des wahrhaft Seienden beſtimmen wollte, griff er, und wird in gleichem Falle immer zunächſt nach bedeutenden Erſcheinungen der innern und äußern Erfahrungswelt greifen, wird überhaupt glauben, durch die einfache Angabe von Eigenſchaften der Forderung, das wahrhaft Seiende aufzuzeigen, Genüge geleiſtet zu haben. Die noch ungewohnte Reflexion wird, wie wir dies in der Geſchichte der älteſten Philoſophie geſchehen ſehen, aus dem Bereiche der unmittelbar gegebenen Erſcheinungen die verhältnißmäßig beſtändigen, dauernden, und in mannichfaltiger Weiſe als Stoff und Urſache die übrigen bedingenden als den genügenden Ausdruck des wahrhaft Wirklichen hervorheben.“ Mit dieſen einfachen Worten der Einleitung (S. 11), hat der Vf. auf das Treffendſte jenes Verfahren eines mit dem Erfinden und Ausführen von Hypotheſen ſich beſchäftigenden Philoſophirens charakteriſirt, und eben dadurch ſich über den Standpunkt dieſes Philoſophirens erhoben. Er erläutert das Geſagte ſogleich noch durch einige Bemerkungen, welche von einem gründlichen Bewußtſein darüber zeigen, von wie weitem Umfange in der Geſchichte der Philoſophie, auch der neueſten, das ſo bezeichnete Verfahren iſt, und geht dann zu der Frage fort, unter welchen Bedingungen denn überhaupt von irgend einem Inhalte zu ſagen ſei, daß er dem Begriffe des wahrhaft Seienden genug thue. Die Antwort, die er hierauf giebt, wird für Manche etwas Befremdendes haben. Er meint nämlich (S. 13), das Gemeinſame in dem Begriffe des wahrhaft Seienden für Alle, welche dieſen Begriff überhaupt faſſen und ſich durch ihn zum Verſuche einer philoſophiſchen Ergänzung des unmittelbar Gegebenen oder Erſcheinenden veranlaßt finden, ſei das ſittliche Gewicht, das auf dieſen Begriff gelegt wird. Wer

vom wahrhaft Seienden spreche, der verlange, das an und für sich Werthvolle zu wissen, nicht das Gleichgültige. In gleichem Sinne behauptet er am Schlusse der metaphysischen Untersuchung (S. 324): „die Apodikticität des Daseins könne nur dem Guten zugestanden werden. Die Metaphysik verlange, daß alles Geschehen und somit ihre eigenen Bestimmungen von demjenigen abhängen und abgeleitet werden, welches vermöge seines Inhalts in die metaphysische Kategorie des absoluten Zweckes eintritt. Unabhängig aber von der Metaphysik, und für immer in diesem Punkte von ihr unabhängig zu erhalten, wisse der ganze, nicht blos der metaphysische, der erkennende Geist, daß es einen solchen Inhalt giebt, der nicht blos der absolute Zweck des Geschehens ist, sondern zugleich zu seiner realen Form dieselbe Form der Zweckerfüllung hat." Kurz (S. 328): „die Wahrheit sei nicht das Prius, sondern sie hänge daran, daß das Reich des Guten sie als ihre nothwendige Voraussetzung, sowohl ihrem Dasein, als ihrer Bestimmung nach, hervorbringt."

Diese auf einen „teleologischen Idealismus", wie der Vf. selbst seine Ansicht nennt, hindeutenden Sätze, inhaltschwer, wie sie es sind für den, der die Ausführung bereits kennt, die ihnen der Vf. gegeben hat, haben sich, isolirt betrachtet, der verschiedenartigsten Beurtheilung zu gewärtigen. Nicht Wenigen werden sie die Besorgniß eines moralischen Subjectivismus einflößen, eines solchen, der die ernste metaphysische Wahrheit nach den Bedürfnissen und Gelüsten des schwachen Gemüths und Herzens zu modeln für erlaubt hält. Besonders werden, oder würden wenigstens noch vor Kurzem, vor Eintritt der neuerlich bemerkbar gewordenen Desorganisation in ihrer Mitte, Vorwürfe dieser Art von Seiten der Hegelschen Schule her nicht ausgeblieben sein; während man von anderer Seite her (der Herbart'schen) über die ungescheut, wie fast noch nie, bei unserm Vf. hervortretende Vermengung der metaphysischen Principien mit den „ästhetischen", und Verunstaltung der einen durch die andern, Klage führen wird. — Aber wenigstens eben so

nahe liegt es, an die Art und Weiſe, wie Platon die Idee des Guten, als des Höhern, denn die Wahrheit ſelbſt, und als den Grund von dieſer, gefaßt und bezeichnet hat, zu erinnern; wer dies thut, möchte dem Sinne des Vf. wohl näher, als jene, kommen. Gleich jenem Alten nämlich geht offenbar auch er von der großen Anſchauung aus, daß der Idee des Guten im Bewußtſein des ſittlichen, d. h. des ganzen Menſchen, des Menſchen, in welchem die Kraft des Denkens und Erkennens nur eine beſondere, von dem Höchſten, dem eigentlichen Mittelpunkte ſeines Selbſt abhängige Seite ſeines Daſeins ausmacht, eine Realität behauptet, gegen welche alle Realität des äußern, ſinnlichen Daſeins eine blos relative, untergeordnete Geltung in Anſpruch nehmen kann. Sie, dieſe Idee, gilt ihm daher auch als das letzte Princip des Seins und als der Maaßſtab der Beurtheilung für die formalen Begriffe, deren ſich das Denken als des nothwendigen Organes bedient, um die Realität, die Wahrheit des Daſeins zu faſſen, alſo der metaphyſiſchen Kategorieen; — nicht anders, wie nach Platon nicht blos dieſe endliche, empiriſche Welt, ſondern auch die Welt die Ideen ſowohl den Grund ihres Seins, als auch das Princip, durch das ſie erkannt wird, nur in der Idee des Guten hat. So unſtreitig meint es der Vf., wenn er behauptet, daß die Metaphyſik ihren Anfang nicht in ihr ſelbſt, ſondern in der Ethik hat. Er will damit keineswegs einer blos ſubjectiven Geltung der metaphyſiſchen Kategorieen das Wort reden; er will im Gegentheil den Kategorieen die Objectivität eben dadurch vindiciren, daß er ſie auf das höchſte und einzige Princip der objectiven Gewißheit, das uns, und nicht blos uns gegeben iſt, zurückführt. Dies unterſcheidet ſeinen Standpunkt namentlich auch noch von dem Kantiſchen, mit welchem er ſich an wiederholten Stellen (hin und wieder ſchon in der Einleitung, beſonders aber im dritten und letzten Theile), die zu den geiſtvollſten, tiefgedachteſten Partieen des ganzen Buches gehören, auseinanderſetzt. *)

*) Z. B. S. 290 ff. „Der gewöhnlichen Klage über die Schwäche des

Mit dieſem ſeinen, ſo eigenthümlich geſtalteten Grundgedanken tritt nun der Vf., ähnlich, wie der Verfaſſer des vorhin betrachteten Werkes, zwiſchen die zwei am ſchroffſten ein-

---

Erkennens, das niemals über ſeine eignen Gedanken zu den Dingen an ſich hindurchdringe, liegt in der außermetaphyſiſchen Reflexion die Phantaſie zum Grunde, als wären wir im Stande, die Vorſtellung von den Dingen an ſich noch ungetrübt von der Auffaſſung durch unſere Kategorieen, auf die eine, dieſe ſelbſt auf die andere Seite zu ſtellen; und als dritter unpartheiiſcher Zuſchauer über dieſes Verhältniß unſerer Subjectivität zu dem Objecte zu richten. Die Natur der Dinge ſei uns unbekannt, nur daß ſie ſind, ſei eine unumſtößliche Gewißheit; unſere metaphyſiſchen Begriffe über den Zuſammenhang der Dinge dagegen verbleiben ein ſubjectives Geſchehen in unſerm Geiſte; andere Geſetze regierten das Verhalten der Dinge an ſich: und die Phantaſie baut die beſſere, verborgene Welt auf, in der Alles anders iſt, als in der uns dargebotenen Erſcheinung. — Es iſt eine wunderbare Täuſchung, dies Alles vor der Metaphyſik aus der Beobachtung des Geiſtes wiſſen zu wollen; auch das Ding an ſich iſt ein Erzeugniß unſeres Denkens, und zwar das Reſultat complicirter Bewegungen des Gedankens; wiſſen wir nun nicht, welche freie Natur der Prädicate daſſelbe zeigt, ſo kennen wir doch das, was wir als ſeine formale Beſtimmtheit meinen; und dies, was wir von ihm wiſſen, und was die einzige Veranlaſſung ſein kann, von ihm als einem Subjecte des Urtheils zu reden, iſt ein reines metaphyſiſches Bedürfniß nach einer Poſition, die zu den Erſcheinungen hinzu von dem Zuſammenhange unſerer Kategorieen gefordert wird. Daß die Dinge an ſich ſind, dies Geringſte zu wiſſen iſt keine Geringfügigkeit; denn was iſt Sein anders, als ein unbeſtimmter Ausdruck, dem, wenn er mit dieſem Accente des einzig Gewiſſen geſprochen werden ſoll, die Entwickelung der ganzen Metaphyſik vorangehen muß? — Eben ſo, wie das Ding an ſich, weit entfernt, eine durch die Trübung der Kategorieen noch nicht hindurchgegangene unmittelbare Erkenntniß zu ſein, vielmehr durchaus nur ein Bedürfniß iſt, das aus ihnen ſelbſt hervorgewachſen, ſo iſt der Zweifel an den Kategorieen hinſichtlich ſeiner im Gegentheil die Vorausſetzung dieſer u. ſ. w. — In ähnlicher Weiſe läßt ſich der Vf. S. 283 ff. über den Zweifel an der objectiven Wahrhaftigkeit der Sinnenerkenntniß vernehmen.

ander gegenüberstehenden metaphysischen Richtungen unserer Zeit, die Herbartsche und die Hegelsche, in die Mitte. Auch von seinem Buche läßt sich sagen, daß es von einer fortlaufenden Kritik beider extremen Richtungen durchzogen ist, und wenn diese Kritik eine bei weitem weniger ausdrückliche und ausführliche, bei weitem weniger auf das Einzelne eingehende ist, als die des Trendelenburgschen Werkes, so ist sie dagegen eine partheilosere und positivere. Sie erfaßt die beurtheilten Ansichten mehr in ihrem Mittelpunkte und in der Tiefe, nicht nur um sie zu bekämpfen und zu widerlegen, sondern auch um ihr Wahres anzuerkennen und selbst davon Gebrauch zu machen. Der Vf. thut auch dies Letztere mit einer Rückhaltlosigkeit und Offenheit, zu der ihm nur das wohlbegründete Bewußtsein der Selbstständigkeit nicht nur seines Geistes überhaupt, sondern ausdrücklich auch seiner metaphysischen Richtung, den Muth geben konnte, ein Bewußtsein, in Folge dessen er den Schein des Eklekticismus oder Synkretismus nicht zu scheuen brauchte. So hat er sich namentlich von Herbart gar Manches angeeignet, mehr wohl, als zur Zeit irgend ein anderer Richtanhänger dieses Philosophen, Nichts jedoch, ohne dem Angeeigneten sogleich den eigenthümlichen Stempel seines Geistes aufzudrücken und dasselbe mit dem übrigen Gehalte des Werkes und seinen Principien in wahren, nicht blos erkünstelten, Einklang zu setzen; während eben dieses gründliche Eingehen in das Wesen und den inneren Zusammenhang der Herbartschen Lehre ihn zu so schlagenden Widerlegungen derselben befähigt, wie deren kaum anderwärts anzutreffen sein möchten. Noch durchgreifender aber macht sich, bei allem Widerspruch gegen den Begriff dieser Methode, wie er von Hegel selbst aufgestellt worden ist, und gegen den strengen Formalismus ihrer Anwendung, gleichviel ob in Hegels eigenem, oder in einem davon unterschiedenen Sinne, doch der Einfluß der dialektischen Methode und des aus ihr erwachsenen Bewußtseins über die eigentliche Natur und Bestimmung des metaphysischen Wissens bemerklich. Der Vf. selbst wird wohl nicht in Abrede stellen, daß er ohne diesen

Einfluß schwerlich auf den Entwurf seiner Metaphysik gekommen wäre, und daß, wie geringschätzig er immerhin von dem Zwange urtheilen mag, der durch das Gesetz jener Methode der freien wissenschaftlichen Untersuchung auferlegt wird, dennoch die triadische Gliederung seiner eigenen Darstellung (jeder der drei Theile: „die Lehre vom Sein", „die Lehre von der Erscheinung" und: „von der Wahrheit des Erkennens", zerfällt wiederum in drei, unter einander nach einem Princip, welches der Vf. selbst beim ersten dieser Theile durch das Schema der logischen Denkformen, Begriff, Urtheil und Schluß erläutert, abgestufte Abschnitte) — keine bloße Zufälligkeit ist. Zwar verwirft er, zugleich mit der Ansicht, welche die Wahrheit des Seienden in die absolute Nothwendigkeit seines, mit dem Sein identischen, Begriffes setzt, ausdrücklich (S. 312) auch jene, welche, eben weil ihnen nur diese Nothwendigkeit zukommt, die Kategorieen für das nur negative, formale Absolute erklärt; beide Ansichten gehören nach ihm (S. 30) unter die „uranfänglichen Vorurtheile", welche den Begriff der Wahrheit ungerechtfertigter Weise auf eine vorgefaßte Gestalt der Meinung beschränken wollen. Er stimmt sogar, was die zweite dieser Ansichten betrifft, (S. 322) in die Beschuldigung des Dualismus ein, die bekanntlich von den strengen Anhängern Hegels gegen sie erhoben worden ist. — Allein, wenn er seinen Gegensatz gegen diesen vermeintlichen Dualismus so ausdrückt: „die metaphysischen Kategorieen seien nicht, als ein absolutes Prius, aus sich selber da, um als das mögliche Resultat ihres Eingehens in die Erscheinung das wahrhaft Seiende als später Geborenes hervorgehen zu lassen, sondern sie seien das System von Gründen, welches der sein sollende, wahrhafte Inhalt der Welt seiner inneren Bestimmtheit nach verlangt, um durch das Zusammenwirken des Seienden nach jenen Gründen sich selbst zu verwirklichen": sagt er denn hiermit etwas Anderes, als eben dies, daß jener wahrhafte Weltinhalt, die Idee des Guten, die Kategorieen als eine formale Nothwendigkeit in sich trägt, ohne die er nicht zu

ſein, noch das zu ſein vermöchte, was er iſt? Was hilft es, zu verſichern, „die Kategorieen ſeien nicht das Erſte in der Welt, ſondern der ſittliche Inhalt ſei die Subſtanz des Geſchehens, und ſei da ohne die Kategorieen", wenn man hinterher doch bekennen muß, daß den durch dieſen Inhalt in dem Geiſte hervorgerufenen Kategorieen doch in der Wirklichkeit „Gründe" entſprechen, „nach denen allein der unbekannte (?) Mechanismus der Wirklichkeit ihn (den Inhalt) ſelbſt hervorbringt." Dieſe „Gründe" ſind ja dann eben das Objective der Kategorieen, ſind die Kategorieen ſelbſt als das dem ſittlichen Inhalte, „dem die Apodikticität des Daſeins zukommt", mit gleicher Apodikticität Immanente; kurz ſie ſind die Seite der Nothwendigkeit an dem freien Abſoluten. Die Priorität dieſer Nothwendigkeit vor dem freien Daſein iſt freilich nicht als eine zeitliche, ſondern nur als eine begriffliche zu faſſen. Aber eine ſolche Priorität hat ja, durch die That ſeines Werkes, der Vf. ſelbſt anerkannt, indem er die Kategorieen abgeſondert von dem ſittlichen Inhalte, und vor demſelben einer eigenthümlichen wiſſenſchaftlichen Behandlung unterzog.

Aus dem eben Geſagten wird man abnehmen, worin Ref. vom ſpekulativen Geſichtspunkte aus, namentlich von dem in unſerer Zeit erreichten, den Mangel der Grundanſicht auch dieſes Werkes ſetzen muß. Wir können dem Vf. nicht das volle Bewußtſein über ſein eigenes Thun zugeſtehen, wenn er dem Inhalte ſeiner metaphyſiſchen Betrachtung für ſich die Bedeutung des Abſoluten abſpricht, wenn er ihn in Abhängigkeit von einem Begrifflichen ſetzt, welches nicht ſelbſt in den Kreis dieſer Betrachtung eintritt, ſondern ihr jenſeitig bleibt. Ohne Zweifel würde er ſelbſt dieſen Mangel, der übrigens auch der Klarheit ſeiner Darſtellung empfindlichen Eintrag thut, indem er es an den meiſten Punkten erſchwert, das Object, von dem überall die Rede iſt, in deutlicher Vorſtellung zu fixiren, am ſicherſten dann gewahr werden, wenn er ſelbſtthätig an die wiſſenſchaftliche Geſtaltung der Disciplin, in welche er das Princip als ſolches ſetzt, der Ethik, gehen wollte. Dort würde

er bemerken, wie mißlich es um die Begründung dieser Wissenschaft steht, so lange man eines spekulativen Begriffs der transscendentalen Freiheit entbehrt, der doch seinerseits nur auf die Immanenz einer absoluten, wenn auch immerhin nur formalen, nur negativen, Nothwendigkeit, als seines Prius, begründet werden kann. — Aber auch der Inhalt der Metaphysik selbst leidet unvermeidlich einen Abbruch, eine Art von Verkümmerung, wenn ihm diejenige Selbstständigkeit, die er für das wissenschaftliche Erkennen mit Wahrheit in Anspruch nehmen kann, abgesprochen wird. Dies zeigt sich beim Vf. auf charakteristische Weise durch Ablängnung des Begriffs, welcher den metaphysischen Kategorieen erst die Haltung giebt, worin sie sich als ein eigenthümlicher, selbstständig berechtigter Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß behaupten können, des Begriffs der concreten oder positiven, kurz der wahren Unendlichkeit. Daß der Vf. (S. 55) „den Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem nicht auf Reales, sondern auf Formen des Daseins" bezogen wissen will, daß er „das Endliche und das Unendliche" als „ganz falsche und im höchsten Grade unphilosophische Vorstellungen" bezeichnet, da vielmehr „Endlichkeit und Unendlichkeit Formen der Bestimmtheit eines Inhalts seien, und sich als solche gegenseitig nicht beschränken": dies könnte an sich noch ganz in demselben Sinne gesagt sein, in welchem auch Hegel so vielfach gegen den Dualismus von Endlichem und Unendlichem zu Felde zieht, und in welchem jede wahrhafte Philosophie ihn verwerfen muß. Aber wenn der Vf. weiter behauptet, daß die Unendlichkeit nur dem Seienden an Anderem zukommt: so sieht man, daß er nur ein ἄπειρον im Sinne der Alten, ein schlecht Unendliches, eine Unendlichkeit des Sollens oder des Progresses kennt, der gegenüber freilich die Endlichkeit oder die Gränze, das πέρας, als dasjenige Moment anzusehen ist, wodurch allenthalben, wie auch schon die Alten, das positive Moment des Seins, der Wahrheit als solcher, bezeichnet wird. Dem entsprechend läugnet er (im zweiten Theile) das

Dasein oder die selbstständige, objective Wahrheit eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit; er läßt nur die Möglichkeit gelten, die idealen, productiven Thätigkeiten, durch welche Raum und Zeit entstehen, ins Unendliche fortzusetzen, oder fortgesetzt zu denken, auf ähnliche Weise etwa, wie man sich die Unendlichkeit der Zahlenreihe nicht als ein Daseiendes, Gegebenes, sondern als ein durch fortzusetzende Addition oder Multiplication ins Unbegränzte zu Producirendes zu denken pflegt. Dies ist unstreitig consequent von dem Standpunkte aus, der alles Metaphysische (und Raum und Zeit gelten auch unserm Vf. als ein Metaphysisches) als ein in jeder Beziehung Unselbstständiges, der „Apodikticität des Daseins" Entbehrendes betrachtet. Allein der Widerspruch, in welchen der Vf. durch diese seine Lehre von Raum und Zeit zu der Aussage des natürlichen Menschenverstandes zu treten genöthigt ist, könnte ihm ein Wink sein, wie der Vorzug einer unbefangenen Natürlichkeit, den er für seine Behandlungsweise des Metaphysischen im Gegensatze der Hegelschen und der des Ref. in Anspruch zu nehmen geneigt sein mag, sich, was die Ergebnisse als solche anlangt, noch gar sehr in Frage stellen läßt.

Der Plan des Werks läßt sich mit kurzen Worten folgendergestalt bezeichnen. Der erste Theil, die „Lehre vom Sein", welcher nach dem Vf. auch ausdrücklich der „Ontologie" der alten, vorkantischen Metaphysik entsprechen soll, enthält dasjenige, was nach Kant und Hegel als reine Kategorieen zu bezeichnen wäre, in einem zwar, im Vergleich mit der Hegelschen Logik, sehr einfach und schlicht sich ausnehmenden, aber nichtsdestoweniger den ganzen Umfang ihrer Begriffsbestimmungen umschreibenden Cyklus zusammengefaßt. Der zweite, die „Lehre von der Erscheinung", der alten „Kosmologie" parallelgehend und vom Vf. wiederholt auch mit diesem Namen bezeichnet, wiederholt diesen Cyklus mit ausdrücklicher Anwendung auf die Begriffe von Raum und Zeit, diese vom Vf. so genannten „Kategorieen der Anschauung", die er (mit Recht) für unent-

behrlich erkennt, um der Metaphysik jenen Reichthum inwohnender Bestimmungen zu geben, der ihre Resultate erst zur Anwendung auf das empirische, concrete Wissen geschickt und fruchtbar macht. Insofern nun die Bestimmungen dieses Theils „als Etwas erscheinen, welches mit dem eigenen bestimmten Wesen der Dinge näher zusammenhinge, von dem Denken unabhängiger wäre, als die ontologischen Gesetze der Beziehung", so führt dies den Vf. zu der noch besonders von ihm gefaßten Aufgabe, zu bestimmen, welches das Verhältniß des Denkens zu dem Gegenstande sei, oder wie es überhaupt geschehen könne, daß Etwas gedacht wird, eine Aufgabe, die er in seinem dritten Theile zu lösen sucht, den er hiermit an die Stelle der rationalen Psychologie und Theologie gesetzt haben will.

Man wird aus dieser schematischen Uebersicht des Ganzen errathen, daß die dem Vf. eigenthümliche Grundansicht schon im ersten Theile in so weit zur bestimmten Darlegung kommt, als bereits dort der teleologische Proceß als die Wahrheit des Seins, als der Totalbegriff, in den die ontologischen Kategorieen zusammengehen, ausgesprochen wird. Die Art und Weise, wie der Vf. zu diesem Resultate gelangt, verträgt keinen Auszug. Das Prädicat einer dialektischen, im ächten Wortsinne ist eben so sehr ihr als Lob, als Anerkennung zuzusprechen, wie andrerseits, dem Vf. selbst gegenüber, den die Einsicht in die Schwächen der Hegelschen Dialektik und der Gesammtgestalt des aus dieser Dialektik hervorgegangenen Systemes doch etwas zu geneigt macht, das Kind mit dem Bade wegzuschütten, dieser Charakter des Dialektischen als das Substantielle seiner Leistung gelten zu machen ist. Durch die fortgesetzte doppelseitige Polemik gegen Herbart und gegen Hegel *),

*) Um eine Probe von dieser Polemik zu geben, welche für Viele im gegenwärtigen Augenblicke ja doch einen Mittelpunkt des Interesses an philosophischen Leistungen abgiebt, ziehen wir folgende Stelle aus (S. 122), in welcher der Vf. die „Consequenz" rügt, „mit welcher Hegel seiner dialektischen Logik verstattet, in aller concreten Wirk-

und durch den, wir möchten ſagen, practiſchen Blick, mit welchem der Vf. ſtets die Anwendbarkeit ſeiner allgemeinen Sätze

---

lichkeit nur ſich ſelbſt und ihre eigene Verwirklichung aufzuſuchen und zu finden, dasjenige aber, wodurch die Verwirklichung geſchieht, als das gleichgültige und werthloſe Mittel hinwegzuwerfen." „Daher jene bis zum Ueberdruß geläufigen Phraſen von der Ohnmacht der Natur, die Begriffsbeſtimmungen in ihrer Reinheit feſtzuhalten, und wiederzuerzeugen, daher die beengende und troſtloſe Wahrnehmung, daß alles Sein und alle Wirklichkeit ſich am Ende auf die Elemente jedes Seins zurückführt, während die Macht, welche ſie zuſammenführt, als Trübung der Idee geringſchätzig übergangen wird. Hegel hat mit bitterem und durch keine Sachkenntniß gemildertem Spotte die arbeitvolle Mühe der Chemiker unaufhörlich verfolgt, welche mit einem freilich ſchief gewendeten Begriffe die zerlegten qualitativen Einheiten der Naturkörper als Producte der Zuſammenſtellung gewiſſer Elemente anſehen, ohne doch vermögend zu ſein, die verſchiedenen neuen Eigenſchaften des vorgeblichen Productes aus den gegebenen Qualitäten der Elemente mit zuſammenzuſetzen. Aber auf einem viel wichtigeren Gebiete, als die Unterſuchung chemiſcher Subſtanzen, und nicht zurückgehalten durch eine gleich mühevolle Arbeit, wie die Naturforſcher eine ſolche auf jene Forſchungen verwandt haben, fällt der nämliche Vorwurf auf ihn ſelbſt zurück. Auch er ſetzt alles Seiende aus den Elementen des Seins, den logiſchen Kategorieen, zuſammen; auch er iſt nicht im Stande, das, was an dem Wirklichen mehr iſt, als an dieſen, anders zu erklären, als durch die Geringſchätzung der Natur, deren Problem ihm unlösbar iſt; und wenn er den Naturforſchern in Bezug auf ihre chemiſchen Theorieen die bekannte Stelle des Fauſt vorhielt: ſo werden dieſe ihn wenigſtens in der nämlichen Stellung, und zwar in Beziehung auf die geſammte Weltanſicht erblicken, indem er, die Elemente der Logik in der Hand, dennoch in der Natur nur dieſe ſelbſt und nicht die Art ihrer Verwendung wiedererkennt. — Es iſt ein ſchlechter Streit des Atomismus und des Dynamismus, darüber, ob man letzte körperliche Atome annehmen ſolle oder nicht. Der Boden des Atomismus iſt viel breiter, als dieſe einzelne Schwierigkeit, und Hegel haftet in ihm ſo feſt, als viele andere Philoſophen. Denn das iſt der wahre, alle Weltanſicht verderbende Atomismus, zu glauben,

auf das Empiriſche im Auge behält, gewinnt dieſe Leiſtung jedenfalls ein eigenthümliches und großes Intereſſe. — Mehr, als die innere Beſchaffenheit des erſten, bildet das Verhältniß, in das zu dem erſten ſich der zweite Theil ſtellt, und überhaupt der eigenthümliche Inhalt dieſes zweiten, ein auch für den äußeren Anblick charakteriſtiſch hervortretendes Moment der Schrift. Ref. enthält ſich jedoch, über dieſes Verhältniß hier ein Mehreres zu ſagen; er verweiſt vielmehr die Leſer dieſer Zeitſchrift auf die bereits in derſelben (Bd. VIII, Hft 1) zwiſchen ihm und dem Vf. gepflogenen Verhandlungen. Aus dieſen, und aus der obigen Andeutung über den Begriff des Unendlichen wird der Vf. entnehmen, daß dem im erſten Abſchnitte dieſes Theils enthaltenen Verſuche einer metaphyſiſchen Deduction des Raumes und der Zeit Ref., für ſo ſcharfſinnig er denſelben, und für ſo gegründet er dasjenige erkennt, was der Vf. über die Natur und die Erforderniſſe einer ſolchen Deduction, welche nicht darauf eingehen dürfe, die in Rede ſtehenden Begriffe „fabriciren" zu wollen, im Allgemeinen bemerkt, ſeine Beiſtimmung verſagen muß. Wir begreifen recht wohl, wie der Vf. bei dieſem Verſuche in der Meinung ſtehen konnte, den

---

daß die elementariſchen Gründe des Seins, ſie mögen nun als Molecüle, oder Kräfte, oder Kategorieen angenommen werden, zugleich das wahrhaft Seiende ſelbſt ſind. Es ſind nicht dieſe Elemente, die ſo koſtbar wären, um ſich in aller Wirklichkeit zu ſpiegeln; ſie ſind vielmehr nur die abſtracte Möglichkeit, auf deren Grund hin das Wirkliche erſt erbaut werden muß; gerade wie die Sprache in ihrer ſeelenvollen Mannichfaltigkeit nicht ein Außerſichſein oder eine Trübung des Alphabets iſt, die etwa zu ohnmächtig wäre, um die reinen Lautbeſtimmungen der Vocale und Conſonanten in ihrer Wahrheit feſtzuhalten und wieder hervorzubringen." In ähnlichem Sinne wird S. 105 das „wirkliche Geſchehen", wie Hegel es faßt, ein paraſitiſcher Schein an ſeinem eigenen Grunde genannt. Dagegen findet ſich in einem ſpätern Zuſammenhange (S. 320 f.) eine überaus ſinnvolle Erklärung der Geneſis jenes Grundirrthums der Hegelſchen Richtung.

Fehler der meiſten ſeiner Vorgänger, welche eben das, was ſie deduciren wollten, in der Deduction unvermerkt ſchon vorausſetzten, vermieden zu haben. Aber auch bei ihm halten wir dies für eine bloße Illuſion, ſehr erklärlich in Folge der einmal geſchehenen, gewaltſamen Läugnung des nicht zu Läugnenden, nämlich der factiſchen Exiſtenz eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit. — Reeller, als das Verdienſt des erſten, erſcheint das Verdienſt der beiden andern Abſchnitte dieſes zweiten Theils. Dieſe beſchäftigen ſich mit der, vom Vf. mit vollem Rechte (im Gegenſatze zu Hegel, der freilich auch ſeinerſeits Bruchſtücke dieſer Betrachtung, welche nach ihm ausſchließlich der Naturphiloſophie angehören ſollte, inconſequenter Weiſe ſeiner Logik einverleibt hat) der Metaphyſik vindicirten Frage, was, unter Vorausſetzung des Raum- und Zeitbegriffs, der ontologiſche Begriff des Seins für eine Bedeutung annimmt, was alſo, metaphyſiſch das Seiende, das Exiſtirende in der Zeit und im Raume iſt. Auch über dieſe Betrachtung erſtrecken ſich allerdings die Folgen des oben bezeichneten Mangels der Grundanſicht des Vf. Die Nichtanerkennung der objectiven Unendlichkeit des Raumes und der Zeit läßt ihn nicht zur Anerkennung der Nothwendigkeit kommen, daß in jedem Seienden in Raum und Zeit die actuale Beziehung auf dieſe Unendlichkeit, ohne die es doch keine thatſächliche, reale Bejahung auch des Einzelnen als Einzelnen giebt, enthalten ſein muß. Sie macht ihn demzufolge ungerecht gegen das Wahre, was in manchen Anſchauungen der dynamiſchen Naturphiloſophie (z. B. in dem Begriffe einer aller Materialität zum Grunde liegenden allgemeinen, d. h. über die räumliche Unendlichkeit ſich erſtreckenden Anziehung, auch in den Philoſophemen über die metaphyſiſche Bedeutung der magnetiſchen, elektriſchen u. ſ. w. Phänomene) enthalten iſt, und ſchmälert ihm überhaupt das Vermögen, die kosmologiſchen Vorausſetzungen in der Weiſe, wie nur eine von poſitiverer Anſchauung durchdrungene Dialektik es im Stande iſt, für die metaphyſiſche Forſchung auszubeuten. Dieſer

Punkt könnte nicht weniger, wie jener über die metaphyſiſche Ableitung des Raumbegriffes, von Ref. zum Gegenſtande einer ausdrücklichen Erörterung, dem Vf. gegenüber, gemacht werden, für die jedoch an dieſer Stelle der Ort nicht iſt. — Es hängt indeſſen dieſer Mangel — dafern nämlich Ref. Recht hat, es als einen ſolchen zu betrachten, — ſehr eng gerade mit demjenigen zuſammen, was dieſem Theile von des Vfs. Arbeit einen vorzüglichen Werth giebt, und ihren Reſultaten, wenn der Vf., wie wir hoffen, in künftigen Werken dazu gelangen wird, ſie weiter auszuführen, und auf die Probleme der concreten Naturforſchung und Naturphiloſophie anzuwenden, einfach und anſpruchslos, wie ſie hier auftreten, für letztere eine große Bedeutung ſichert. Denn gewiß iſt die Zahl der Forſcher noch keine große, welche mit ſo umfaſſendem Talente, und mit ſolcher Freiheit eben ſo ſehr von ſpekulativen Vorurtheilen, wie von Vorurtheilen der gewöhnlichen phyſikaliſchen Empirie, ſich die Aufgabe ſtellen, erſt den Mechanismus, von dem alle naturwiſſenſchaftliche Forſchung ausgeht und der ſie auf jedem ihrer Schritte begleitet, auf ſeine wahren Vorausſetzungen, nicht auf die halben der gewöhnlichen, dynamiſchen ſowohl, als atomiſtiſchen Theorieen zurückzuführen; dann das wohlbegründete Recht dieſes Mechanismus, als des allgemeinen vermittelnden Elementes in den organiſchen Naturerſcheinungen ſo gut, wie den unorganiſchen, gegen die unbefugte Einſprache einer phantaſtiſchen Spekulation, welche in ihrem kühnen Gedankenfluge dieſer realen Vermittlung entrathen zu können meint, zu vertreten; und endlich doch die Unterordnung alles Mechaniſchen, als des bloßen Elementes der Unmittelbarkeit oder der Erſcheinung, unter das Teleologiſche und Organiſche, — woraus erſt das wahrhaft Seiende oder Wirkliche hervorgeht, und aus deſſen Begriff Probleme erwachſen, die nur zum größten Schaden der wahren Naturerkenntniß mit den mechaniſchen Problemen, mit denen ſie freilich allenthalben verflochten ſind, verwechſelt werden können, — durchgehends zu behaupten und allerorten

nachzuweiſen.*) Eben dieſe Geiſtesfreiheit aber, dieſe an ſich ſo rühmliche Kaltblütigkeit und Nüchternheit ſeiner Forſchung, iſt

*) Wir wollen hier, um, ſo viel an uns iſt, die Freunde der Wiſſenſchaft auf das, wie es ſcheint, noch wenig gekannte Werk aufmerkſam zu machen, einige für die Anſicht des Vf. bezeichnende Ausſprüche ausheben. — Der Begriff der Materie iſt weder ein metaphyſiſcher, noch ein in der Erfahrung wirklich gegebener. Nirgends erſcheint in der Welt die Materie, ſondern die beſtimmten Körper erfüllen ihren Raum durch ihre Eigenſchaften und ihre Beziehungen gegen einander. S. 225. — Die chemiſche Lehre von der Durchdringung der Subſtanzen iſt eine unvollkommene und falſche, ſobald die ſich durchdringenden *nach ihrer Vereinigung* noch als *durchdrungene* gefaßt werden. Sie exiſtiren vielmehr gar nicht mehr, und alle Formeln der Chemie, welche durch die Buchſtaben der Elemente die *Zuſammenſetzung* des Products anzugeben vermeinen, irren darin völlig; ſie geben im Gegentheil durch dieſe Bezeichnung nur diejenigen Complexe von Eigenſchaften an, aus deren Vorausſetzung ſich durch einen Proceß, bei dem viele von ihnen verloren gehen, die neue Combination entwickeln läßt. Sie thun dies aber überdies höchſt unvollſtändig, indem ſie die wichtigſten mitwirkenden Bedingungen, die Veränderung der Aggregatzuſtände, der Wärme u. ſ. f. nicht mit in die Formel aufnehmen. S. 228. — Es iſt dafür geſorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachſen und daß wir kein Gold machen, aber nicht, weil das letztere der Wahrheit der Metaphyſik widerſpräche, ſondern weil es die Thorheit der Wiſſenſchaft iſt, *alle* Mittel, *alle* Gründe und Bedingungen ſolcher Umwandlung als disponirbare Kräfte in ihrer Hand zu glauben. S. 229. — Es iſt eine falſche und irrige Definition, daß die *Kraft* Urſache der *Bewegung* ſei. Da ſie überhaupt keine Sache iſt, iſt ſie auch nicht Urſache. Urſache der Bewegung iſt jederzeit das Ding ſelbſt, und um in eine Veränderung überzugehen, bedarf es nicht der Kraft, als eines realen Mittels; ſondern die durch ſeinen Inhalt für es vorausbeſtimmte Form ſeiner Wirkung projicirt ſich in es hinein als der Schein einer nicht von ſeinem Inhalt, ſondern von dem inhaltloſen Weſen ausgehenden Thätigkeit. S. 233. — Die Metaphyſik hat die Begriffe der Kraft und der Materie in ihrem Entſtehen aufzuzeigen, aber der Phyſik iſt es nicht zuzumuthen, ſich den Gebrauch dieſer

es, was den Vf. auch gegen begründete Voraussetzungen der Spekulation, wenn ihm dieselben als Voraussetzungen entge-

---

kosmologischen Scheine als Abbreviaturen abzugewöhnen. Alle philosophische Untersuchung kann im Gegentheil bei solchen Gegenständen ihren Werth oder Unwerth daran messen, ob sie im Stande ist, diese Abbreviaturen der Physik so zu erklären, daß alle Operationen, die mit jenen vorgenommen werden, auch mit den erklärten stattfinden können. S. 235. — Die Metaphysik hat vor Allem die Aufgabe, den gesammten Reichthum möglicher Verhältnisse zum Bewußtsein zu bringen, und den Spielraum der Hypothesen, die zu jeder Construction der Erfahrung nöthig sind, über die engen Gränzen zu erweitern, an die wir durch Gewohnheit und durch fortwährende Reminiscenzen an den Theil der Erscheinungen gebunden sind, den wir zu überblicken vermögen. Die ganze neuere Naturphilosophie ist über den höchst beschränkten Rahmen der Gravitation gespannt und die scheinbare Nothwendigkeit, Alles aus den zwei Grundkräften der Attraction in diesem Sinne und der Repulsion zu erklären, ist Nichts als eine Subreption der Beobachtung, die sich auf beschränkte Kreise der Erscheinungen fixirt hat. Theilweis sind diese Gränzen schon übersprungen; die Imponderabilien haben dazu genöthigt. Die Wellenbewegung des Aethers, für welche die ältere Naturphilosophie nirgends ein Princip hat, ist nicht minder ein möglicher Fall der kosmologischen Beziehung, als die gradlinige Bewegung schwerer Massen zu ihrem Centrum, und der nächste Fortschritt muß darin bestehen, das Verhalten der Imponderabilien unter sich in eine eben so vollständige Theorie zu bringen, als die Gravitationslehre sie für die schweren Massen liefert. S. 244. 245. — Alle mechanische Naturwissenschaft ist eine hypothetische Erklärung dessen, was unter gewissen Bedingungen sein muß; aber diese Bedingungen selbst giebt sie sich nicht. S. 253. — Das Organische ist niemals etwas Anderes, als eine bestimmte Richtung und Combination des Mechanischen. Alles ist daher auch im Organischen rein mechanisch, außer dem Anfange dieses Mechanismus. S. 254. 255. — Alle organischen Thätigkeiten, wie sie auch sich in Gestalt der Kräfte oder Triebe auf ein Inneres reflectiren, haben doch als solches Innere nicht Etwas, das selbst innerhalb der Erscheinung verbliebe, eine Masse, oder Materie, die im Raume oder der Zeit ihre eigenthümlichen Bestimmungen

gengebracht werden, mißtrauiſch macht; ein Mißtrauen, welches er vielleicht in der Folge, bei wiederholtem Zurückkommen auf die Anfänge und Grundfragen, noch überwinden wird.

Der dritte Theil der Unterſuchung enthält zwar nicht ganz das, was Ref. von dem wahren Schluſſe der Metaphyſik fordern würde; er ſtellt ſich überhaupt zu den beiden vorhergehenden in ein etwas exoteriſches Verhältniß; denn er fügt zu

---

hätte. S. 263. — Wir, indem wir die Gattungen der Pflanzen und Thiere biegſam ihre Charaktere in gewiſſen Gränzen ändern, und dann doch mit geheimer Gewalt zurückgehalten ſehen, indem wir betrachten, wie ihr Leben darauf hingeht, den allgemeinen Begriff ihrer Erſcheinung ins Unendliche zu wiederholen und zu erhalten: wir ſind geneigt, dieſem Verhältniſſe eine metaphyſiſche Nothwendigkeit beizumeſſen und es für ſich von ſelbſt verſtehend anzuſehen, daß der Begriff der Erſcheinung in unendlichen Exemplaren vervielfacht werde, weil jedes einzelne vergehe. Aber weder jene Vervielfältigung noch dieſes Vergehen ſind nothwendige Grundlagen der Welt; auch aus unvergänglichen Individuen könnte ſie erbaut werden." S. 265. — Nicht das Spiel der Maſſen gegen einander nach beſtimmten Functionen des Raumes und der Zeit iſt die eigentliche Erſcheinung, ſo daß nur als gleichgültiges Reſultat aus ihrem anderswoher gegebenen Zuſammenſtoße die Veränderung der idealen Welt nebenherginge: vielmehr dient dieſes Syſtem der Bewegung als ein Mittel, die wahre Erſcheinung erſt hervorzubringen, die in dem idealen Geſchehen beſteht, deſſen vorbeſtimmende Macht die Züge der Urſachen zu ihrer Verwirklichung zuſammentreibt. S. 268. — Die Natur bringt ſo als ihren Gipfel nothwendig die Empfindung hervor: erſt in ihr kommt die ſchweigende, unſichtbare Welt der kosmologiſchen Dinge zu der wahrhaften Erſcheinung, und die Qualitäten der Sinne, der Glanz, der Klang, der Druck und die Wärme bilden mit den Gefühlen der Luſt und Unluſt diejenige Grundlage des idealen Geſchehens, zu der ſich der todte und erſcheinungsloſe Zuſammenhang des Kosmologiſchen erhebt. S. 269. — So ſind alle mechaniſchen Proceſſe nur Reize, nicht aber die qualificirenden Urſachen jener inneren Welt des Erſcheinens, zu deren letzter Begründung ſie den Mechanismus der Sinnlichkeit zuſammenſetzen. S. 270.

den Kategorieen derselben keine neuen Kategorieen hinzu, sondern spricht, auf mehr logische als metaphysische Weise, von dem, was die Kategorieen in dem denkenden Geiste und für denselben sind. Somit aber bildet er eine auch für sich, abgetrennt von dem Vorangehenden, verständliche Abhandlung, und zwar eine in Rücksicht auf klare, präcise Darstellung des mit eben so viel Gründlichkeit als Originalität durchdachten Inhalts vorzüglich gelungene. Der Leser, wenigstens der mit dem gegenwärtigen Stand der philosophischen Probleme hinreichend vertraute, wird sich das Verständniß des Ganzen erleichtern, wenn er die Lectüre dieses letzten Theils jener der zwei frühern vorangehen lassen will.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität in Tübingen.

Zehnter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1843.

Inhaltsanzeige des zehnten Bandes.

Erſtes Heft.

Seite

Der ſpekulative Begriff der politiſchen Freiheit, eine rechtsphiloſophiſche Skizze von Prof. Dr. Ulrici 1

Strauß und Bruno Bauer. Eine kritiſche Parallele, von Prof. Dr. Weiße 40

Deduktion des Raumbegriffes und der drei Abmeſſungen des Rauminhalts, Sendſchreiben an Herrn Prof. Dr. Lotze in Leipzig, von J. Prince-Smith Esq. 83

Ueber den gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie in den Niederlanden, ein Sendſchreiben an den Herausgeber von Prof. Dr. T. Roorda. Mit Vorerinnerung der Redaktion . . . 121

Erklärung des Herausgebers 160

Zweites Heft.

Ueber den Begriff und die Quellen der chriſtlichen Glaubenslehre. Von Prof. Dr. Weiße 161

Der ſpekulative Begriff der politiſchen Freiheit, eine rechtsphiloſophiſche Skizze von Prof. Dr. Ulrici (Fortſetzung und Schluß). 189

Die Idee der Wahrheit als wiſſenſchaftliches Problem. Von Dr. Karl Bayer 226

Der Begriff des negativ Abſoluten und der negativen Philoſophie. An Herrn Dr. theol. Weiße, vom Herausgeber . . . 255

Seite

Der Uebergang von dem idealiſtiſchen Pantheismus der Hegel'ſchen Philoſophie zum Theismus. Mit Bezug auf die Schrift: die Hegelſche Philoſophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung von G. A. Gabler, 1s Heft, Berlin 1843. Von Prof. Dr. Fiſcher 291

Zuſatz zu dem Aufſatze über das negativ Abſolute, vom Herausgeber 319

Der ſpekulative Begriff der politiſchen Freiheit.

Eine rechtsphiloſophiſche Skizze

von

Prof. Dr. Hermann Ulrici.

Die Philoſophie iſt die Entwickelung der Wahrheit in der Form und als Inhalt der Denknothwendigkeit, mithin formaliter Entwickelung der reinen Denknothwendigkeit, d. i. Beweiſen, materialiter Entwickelung der Wahrheit, als des ſelbſt denknothwendigen Inhalts des Denkens. — Aller Empirismus oder Realismus, d. h. die Behauptung, daß das menſchliche Glauben, Wiſſen, Begreifen, durch ein Gegebenes und deſſen Erkenntniß, und mithin zunächſt durch die ſinnliche Wahrnehmung und weiter durch Beobachtung und (wiſſenſchaftliche) Erforſchung des Realen, Objektiven, bedingt und vermittelt ſei, kann nur als erwieſene (entwickelte) Denknothwendigkeit auf Berechtigung und allgemeine Geltung Anſpruch machen. Denn ſonſt iſt er eben eine bloße Behauptung, eine blos ſubjektive Meinung. Jede Berufung auf Thatſachen, ſeien es auch die ſ. g. Thatſachen des Bewußtſeins, hat nur den Werth ſubjektiver Verſicherung, ſolange die behaupteten Thatſachen nicht als allgemeine, objektive, in jedem Bewußtſein vorhandene dargethan, die Befähigung des menſchlichen Weſens zur Erkenntniß des Thatſächlichen nicht nachgewieſen, d. h. als Moment des Denkens und deſſen immanenter Denknothwendigkeit deducirt iſt.

Aber auch der Skepticismus und ſein Bruder, der Kriticismus, kann ſein Princip des Fragens, Unterſuchens, Zweifelns, nur auf die denknothwendige Ungewißheit des menſchlichen Wiſſens und Erkennens gründen, d. h. er muß es durch das

Denken und deſſen immanente Denknothwendigkeit erſt erweiſen. Denn ſo gewiß der Dogmatismus eine bloße Meinung iſt, wenn er ſeine Behauptung von der menſchlichen Erkenntniß der Wahrheit nicht beweist, ſo gewiß muß auch der Skepticismus ſein Recht, die Wirklichkeit oder Möglichkeit jener Erkenntniß zu leugnen, erſt als denknothwendig aufzeigen. — Die Entwickelung des Denkens rein aus ſich ſelbſt und ſeiner immanenten Denknothwendigkeit iſt das ſchlechthin aprioriſche Wiſſen, der reine, abſtrakte Idealismus. Er iſt nothwendig der Ausgangspunkt der Philoſophie. Denn das Denken kann nur von ſich ſelbſt ausgehen, mit ſich ſelbſt anfangen, d. h. es muß zunächſt ſich ſelbſt und ſeine immanente Denknothwendigkeit aus ſich ſelbſt als Princip und abſoluten Anfang darthun. Im Fortſchritte dieſer Entwickelung ergiebt ſich aber von ſelbſt, daß das menſchliche Denken ſelbſt eine reale (gegebene) Objektivität vorausſezt und alles menſchliche Wiſſen nur unter Vermittelung der apoſterioriſchen Erkenntniß dieſes Objektiven zu Stande kommt. Damit hebt der reine, abſtrakte Idealismus kraft ſeiner eigenen immanenten Denknothwendigkeit ſich auf, und wird zum concreten, mit dem Realismus vermittelten Idealismus, oder was daſſelbe iſt, zum concreten, mit dem Idealismus vermittelten Realismus, — d. h. die Philoſophie unterſcheidet ſich zunächſt in ſich in den Gegenſatz des reinen Idealismus gegen den reinen Realismus; der Gegenſatz aber geht demnächſt in die concrete Identität der Entgegengeſezten über, indem nicht nur der abſtrakte Idealismus den Realismus fordert, ſondern auch der Realismus nur Wiſſen zu ſein ſich ausweist, ſofern er in der gegebenen Objektivität die Nothwendigkeit des Gedankens (die Denknothwendigkeit — den Begriff) wiederzufinden vermag. Nur der Beweis, d. i. die entwickelte Denknothwendigkeit, daß der Gegenſtand, wie er gedacht (erkannt — gewußt) wird, mit dem Gegenſtande, wie er iſt, nothwendig identiſch ſein müſſe, oder daß der Gegenſtand ſchlechthin nicht anders ſein könne, als wie er gedacht wird, iſt die philoſophiſche Wahrheit, — die Philoſophie mithin die Entwickelung der Wahrheit in der Form und als Inhalt der Denknothwendigkeit, oder was

daſſelbe iſt, der permanente Proceß der Vermittlung des Idealismus und Realismus. — Iſt einmal durch das reine Denken erwieſen, daß Idealismus und Realismus ſich gegenſeitig fordern und bedingen, ſo kann von da aus die wiſſenſchaftliche Entwickelung eben ſo wohl vom Realismus ausgehen und deſſen Einheit mit dem Idealismus aufzeigen, als umgekehrt vom Idealismus aus deſſen Einheit mit dem Realismus beweiſen. Da aber nur der zweite Weg ſyſtematiſche Abrundung und reine Stetigkeit der Deduction, d. h. ununterbrochene Entwickelung des Denkens in ſeiner immanenten Denknothwendigkeit geſtattet, ſo iſt die Philoſophie nur realiſtiſcher Idealismus. Denn ſie iſt nur Philoſophie durch ihre Form: ihren Inhalt theilt ſie mit der Religion, der Kunſt und den (exacten) Wiſſenſchaften: ihre Form aber iſt eben nur die Entwickelung der Denknothwendigkeit *).

1.

Idealismus wie Realismus ſtimmen darin zuſammen, daß die Selbſtbeſtimmung (Spontaneität) des Menſchen, das Grundmoment im Begriffe der Freiheit, nur eine relative iſt. Denn ſie beſteht ſtets nur in der Entſcheidung über die mannichfaltigen Beſtimmtheiten, die das Subjekt durch ſich ſelbſt und durch Vermittelung der es umgebenden Außenwelt oder der Objektivität im weiteſten Sinne (Gott und Welt, Natur und Menſchheit) als ſeine Beſtimmtheiten (als ſeine Triebe, Bedürfniſſe, Anlagen, Neigungen, Begierden, Intereſſen, oder als ſeine Vorſtellungen, Einſichten, Erkenntniſſe, Urtheile, Principien ꝛc.) in ſeinem Be-

*) Dieſe Sätze, die hier nur als Principien der philoſophiſchen Deduction dem folgenden Aufſatze zur Baſis dienen ſollen, werde ich in einer hoffentlich bald erſcheinenden Abhandlung über das Grundprincip der Philoſophie, auf dem Wege der Kritik wie der Spekulation beweiſen. — Auch verſteht ſich von ſelbſt, daß die erſten Ausgangsbegriffe der folgenden Abhandlung nur vorausgeſezt oder poſtulirt werden konnten: ſollten auch ſie deducirt werden, ſo würde die Abhandlung zum vollſtändigen Syſteme der Philoſophie ſich ausgedehnt haben.

wußtsein bereits vorfindet. Das Ich selbst ist nur die concrete, in sich reflektirte, selbstbewußte Identität dieser mannichfaltigen Bestimmtheiten; und eben als diese Einheit ist es einerseits die bestimmende Macht über seine Momente, und hat zu entscheiden, welches von diesen noch blos subjektiven, immanenten Momenten es aus sich herausseţen, objektiviren, realisiren, d. i. zum Inhalt seines Handelns machen will, — eine Entscheidung, die durch die Beziehung auf die Objektivität, in welche ihr Inhalt durch die Handlung übergehen soll, zum Willensakte wird, zugleich aber in Wahrheit Selbstbestimmung ist, weil das Ich eben nur über seine immanenten Bestimmtheiten, über die Momente seiner selbst sich entscheidet. Andererseits aber wird das Ich in dieser Selbstbestimmung zugleich durch seine immanenten Bestimmtheiten selbst bestimmt. Denn es selbst ist eben nur die concrete Identität dieser seiner Bestimmtheiten. Leztere, welche als Momente der Identität zugleich diese selbst bilden, sind mithin auch Momente der Selbstbestimmung des Ichs, Momente seiner bestimmenden, entscheidenden Thätigkeit, d. h. es wird nicht blos über sie entschieden, sondern sie entscheiden zugleich selbstthätig mit, und das Ich ist mithin nicht blos das Bestimmende, sondern zugleich das von ihnen Bestimmte. Eben darum ist dann aber seine Selbstbestimmung nur eine relativ spontane, und somit zugleich eine relativ nothwendige. Denn soweit jene immanenten, noch subjektiven Bestimmtheiten des Ichs, über die es entscheidet, durch die gegebene Außenwelt (die Umstände, Verhältnisse ꝛc.) vermittelt und im Ich selbst erst geseţt sind, insoweit ist auch die Selbstbestimmung des von ihnen zugleich bestimmten Ichs durch die Objektivität vermittelt und geseţt, folglich nicht reine, unbedingte, absolute, sondern vermittelte, bedingte, relative Spontaneität, und mithin nicht schlechthin unabhängige, selbstständige, sondern insoweit abhängige, relativ-nothwendige, als eben durch die Objektivität bedingte Selbstbestimmung. Denn das Grundmoment im Begriffe der relativen Nothwendigkeit ist die Bedingtheit (das Vermitteltsein) durch Anderes. Nur das absolut-Nothwendige ist das, dessen Nichtsein ein sich selbst vernichtender

Widerſpruch iſt, d. h. deſſen Nichtſein ſeinem Begriffe nach ſich ſelbſt aufhebt, was allein vom Abſoluten ſelbſt (Gott) als der causa sui prädicirt werden kann.

Auch die ſittlichen Principien oder die Anfänge und Keime des Sittengeſetzes ſind zunächſt ſolche immanente, ſubjektive Beſtimmtheiten, die das Ich in ſich findet. Sie ſind vom Menſchen ebenſowenig als das Eſſen und Trinken oder als ſein eigenes menſchliches Weſen erfunden, ſondern vielmehr urſprünglich (durch Gott) in ihm geſetzt, und demgemäß von ihm ſelbſt in ihm gefunden, d. h. empfunden, zunächſt im Gefühle als die ſeinigen, als gegebene Beſtimmtheiten ſeines eigenen gegebenen Weſens ſich manifeſtirend. Dafür zeugt ſchon der Umſtand, daß ſie von Anfang an vom Gefühle der Nothwendigkeit, der unabänderlichen, dem Ich unerreichbaren Beſtimmtheit begleitet ſind. In ihrer Totalität ſind ſie für die Sphäre des Wollens und Handelns der Ausdruck des allgemeinen menſchlichen Weſens im Menſchen. Denn ihr Inhalt kündigt ſich ſogleich im erſten Gefühle als nothwendig, allgemeingültig, alle Individuen umfaſſend, an. Ihre Entwickelung aus dem Gefühle, das als moraliſches Gefühl, d. i. als urſprünglicher Sitz der ſittlichen Principien, das Gewiſſen heißt, durch das Bewußtſein hindurch zum klaren, beſtimmten Selbſtbewußtſein iſt die ſittliche Bildung des Individuums. Die Form des Ichs, die es im Verhältniſſe zu ihnen ſich ſelbſt giebt und fortwährend bildet, iſt der moraliſche Charakter des Individuums. Ihre Erhebung zum allgemeinen, nationalen, menſchheitlichen Bewußtſein iſt die Sittengeſchichte der Nation, der Menſchheit, der Kern der Weltgeſchichte.

Allein den ſittlichen Principien treten, gleichermaßen als immanente, ſubjektive, vom Ich in ſich vorgefundene Beſtimmtheiten, die Triebe und Bedürfniſſe, die Anlagen und Neigungen, die Begierden und Leidenſchaften des Individuums mit den durch ſie bedingten ſubjektiven Vorſtellungen, Meinungen und Anſichten, antithetiſch gegenüber. Ihre Totalität bildet, wiederum in der Sphäre des Wollens und Handelns, das beſondere, individuelle Weſen des Menſchen, ſeine Eigenthümlichkeit, die Individualität

des Individuums. Ihre Befriedigung in und mittelſt der Objektivität macht das Wohl des Einzelnen aus. Sie zu befriedigen, iſt aber nur möglich bei einer ihnen entſprechenden, angemeſſenen Geſtaltung der Objektivität. Sofern alſo die Bedürfniſſe, Triebe, Neigungen u. ſ. w. ihre Befriedigung von ſelbſt fordern, dieſe Forderung alſo zugleich mit ihnen als ſubjektive immanente Beſtimmtheit im Ich geſetzt iſt, ſo iſt damit auch der Anſpruch auf jene angemeſſene, ſie befriedigende Form der Objektivität als ſubjektive immanente Beſtimmtheit (Moment) des Ichs zugleich mit gegeben. — Dieſe Seite der Beſonderheit in der Sphäre des Willens macht ſich zunächſt mit gleicher Energie geltend, als die Seite der Allgemeinheit. Denn beide Seiten ſind in ihren einzelnen Momenten eben nur unterſchiedene Beſtimmtheiten des Ichs. Ihre Geltung beſteht zunächſt nur in ihrer beiderſeitigen, gleichen Gegebenheit als Momente des Ichs und Begriffsmomente des menſchlichen Weſens überhaupt; und inſofern ſind ſie gleich gültig.

Kraft ſeiner Spontaneität hat das Ich, das beide Seiten und deren einzelne Momente, als Momente ſeiner ſelbſt, in ſich befaßt, zwiſchen ihnen zu entſcheiden, und den möglichen Widerſpruch unter ihnen auszugleichen. Wie es mit dem Sittengeſetze zu Gunſten ſeines Wohls oder mit ſeinem Wohle zu Gunſten des Sittengeſetzes ſich abfinden möge, ob es die Forderungen dieſes oder jenes realiſiren (objektiviren), dieſem oder jenem gemäß handeln wolle, iſt lediglich ſeine Sache, d. h. die Sache, welche die Eine weſentliche Seite im Begriffe der Ichheit ſelbſt ausmacht. Denn das Ich iſt eben ſeinem Weſen nach einerſeits die in ſich reflektirte, ſelbſtbewußte ſpontane Thätigkeit, welche die gegebenen mannichfaltigen, zunächſt im Gefühle immanenten Beſtimmtheiten zur concreten Identität vermittelt, damit aber andererſeits zugleich dieſe concrete, gleichermaßen in ſich reflektirte, ſelbſtbewußte Identität ſelbſt, welche permanent aus jener Vermittlung reſultirt.

Es iſt alſo nicht blos die eigene Thätigkeit, ſondern zugleich das eigene Weſen des Ichs, jene Forderungen in ſich zu vermitteln und über deren Realiſirung zu entſcheiden; und ſomit iſt jene

selbständige Thätigkeit, jene relative spontane Selbstbestimmung, zugleich seine immanente Nothwendigkeit. Denn dem eigenen Wesen kann das Ich sich nicht entziehen; so wenig es sich selbst gemacht hat, so wenig kann es sich selbst anders machen. Jedes Individuum muß mithin sich selbst als Ich fassen und geriren; und diese immanente Nothwendigkeit zum Bewußtseyn erhoben, oder die in ihrer immanenten Nothwendigkeit sich erfassende und wissende Ichheit ist die Subjektivität. — Dabei ist es völlig gleichgültig, ob das Ich sich selbst als das Bestimmende und Entscheidende, und mithin als die Macht über die Forderungen des Sittengesetzes und seines eigenen Wohls, — über Gut und Böse ansieht, oder ob es vielmehr das allgemeine Sittengesetz als das Bestimmende in seiner Selbstbestimmung, als die höhere Macht seiner Selbstentscheidung faßt, und so sich selbst und seine Spontaneität an das Sittengesetz aufgiebt. Dieser Unterschied ist zwar von höchster Bedeutung hinsichtlich des moralischen Charakters des Subjekts: denn die Sittlichkeit im engern Sinne, die sittliche Gesinnung, das sittliche Wollen und Handeln besteht eben nur in jener principiellen Unterordnung des Ichs unter das allgemeine Sittengesetz, oder darin, daß das Ich Ein- für allemal, für alle seine Willensakte, sich und seine Selbstbestimmung von den Forderungen des Sittengesetzes abhängig setzt. Allein diese Unterordnung des Ichs unter das Sittengesetz ist selbst nur eine spontane Selbstbestimmung des Ichs, ein Akt der Subjektivität, durch den zwar letztere sich über sich selbst hinaus zur wahren sittlichen Persönlichkeit erhebt, indem darin die Individualität mit dem allgemein menschlichen Wesen zu concreter Identität sich zusammenschließt, der aber nichts desto weniger ein Akt der Subjektivität bleibt, und jene im menschlichen Wesen immanente Nothwendigkeit, sich selbst als Ich zu fassen und zu erweisen, d. h. den Begriff der Subjektivität, nur bestätigt.

Wenn nun aber sonach jeder Einzelne sich selbst, weil er Mensch ist, nothwendig als Ich faßt und gerirt, so folgt unmittelbar von selbst, daß er auch jeden andern Menschen als Subjekt zu fassen und zu behandeln hat. Im Begriffe der Subjektivität

liegt mithin zugleich die andere Nothwendigkeit, daß von jedem Subjekte auch jedes andere menschliche Individuum als Subjekt anerkannt werde. Diese doppelte, allgemeine, im menschlichen Wesen immanente, nicht erst von ihm erfundene, sondern vielmehr in ihm gefundene, gegebene, ursprünglich (durch Gott) gesetzte Nothwendigkeit, sich selbst und damit jedes andere menschliche Individuum als Subjekt anzuerkennen, ist das Recht seiner allgemeinsten Begriffsbestimmung nach. Es ist unmittelbar in sich unterschieden in das Recht im engern Sinne, die Berechtigung oder die rechtliche (von der sittlichen wohl zu unterscheidende) Befugniß und in die dem gegenüberstehende rechtliche Pflicht (Verbindlichkeit, Leistung an Andere). Diese Unterschiedenheit ist indeß nur die Reflexion des Rechts in sich selbst. Denn wie ich selbst genöthigt bin, den Andern als Subjekt anzuerkennen, so ist umgekehrt auch der Andere genöthigt, mich als Subjekt anzuerkennen, ich wie er mithin nicht nur berechtigt, diese Anerkennung zu fordern, sondern zugleich auch verpflichtet, sie zu leisten. Ja meine Berechtigung, die Anerkennung zu fordern, ist selbst zugleich meine Pflicht: ich muß auf Anerkennung meiner Subjektivität dringen, weil ich mich selbst als Subjekt zu fassen und zu geriren habe, was ich ohne die Anerkennung nicht vermag. Und umgekehrt ist meine Pflicht, den Andern als Subjekt anzuerkennen, zugleich mein Recht: ich bin berechtigt, den Andern als Subjekt zu behandeln, oder Selbstbestimmung, spontane, selbstbewußte Willensthätigkeit vorauszusetzen, weil ich ohne diese Berechtigung die Anerkennung meiner Subjektivität nicht fordern, mich selbst nicht als Subjekt geriren könnte.

Damit aber, daß sonach das Recht sich in sich selbst unterscheidet, unterscheidet es sich zugleich von dem, was es nicht ist, vom Unrecht. Sind nämlich Berechtigung und Pflicht die Momente des Rechtsbegriffs, die zwar gegen einander unterschieden, aber als die bloßen Reflexe der Reflexion des Rechts in sich, zugleich identisch mit einander sind, und in ihrer Identität gerade erst den vollen wahren Begriff des Rechts bilden, so ist ihre Trennung von einander die Zerstörung des Rechtsbegriffs, mit-

hin die reine, abſtrakte Berechtigung ohne die Pflicht, ſowie die reine, abſtrakte Pflicht ohne die Berechtigung die Negation des Rechts, das Unrecht. Gleichwohl können ſie getrennt werden. Denn da ſie unterſchieden, und nur im Unterſchiede identiſch ſind, Unterſchied und Identität aber ſelbſt antithetiſch ſich gegenüberſtehen, ſo kann auch ihr Unterſchied feſtgehalten und von der Identität abſtrahirt werden. Oder was daſſelbe iſt: da im Begriffe des menſchlichen Weſens zunächſt nur die Nothwendigkeit liegt, ſich ſelbſt als Subjekt zu faſſen, die zweite Nothwendigkeit, auch den Andern als Subjekt anzuerkennen, nur die wenn auch unmittelbare Conſequenz der erſten iſt, ſo kann das Subjekt Grund und Folge, weil ſie unterſchieden ſind, auch von einander trennen: es kann auf dem Standpunkte der erſten Nothwendigkeit ſich fixiren, und damit die zweite von ſich ausſchließen. Damit aber faſſe ich meine Subjektivität als reine Berechtigung, mich ſelbſt als die abſtrakte Befugniß, nur Subjekt, alleiniges Subjekt zu ſein, für das alles Andere nur Objekt iſt; zugleich negire ich die Subjektivität des Andern oder deſſen Berechtigung, Subjekt zu ſein, und lege ihm dafür die abſtrakte Pflicht auf, ſich nur als Objekt, mich nur als Subjekt anzuerkennen. Mein Wille, mich nur als berechtigt, als abſtraktes Subjekt zu geriren, ſowie der Wille des Andern, ſich nur als verpflichtet, als bloßes Objekt (Sache) zu faſſen und behandeln zu laſſen, iſt Ein und daſſelbe Unrecht, weil eben die Trennung der beiden nothwendig zuſammengehörigen Momente des Rechtsbegriffs. Aber eben weil Pflicht und Berechtigung nothwendig zuſammengehören, jene zweite Nothwendigkeit die nothwendige Conſequenz der erſten iſt, und das Recht ſelbſt eine gegebene höhere Nothwendigkeit für jedes Individuum iſt, ſo kann ich auch genöthigt werden, den Andern als Subjekt anzuerkennen: d. h. im Rechtsbegriffe liegt zugleich das Recht der Nöthigung, die Nothwendigkeit, ſich ſelbſt durch Zwangsmaßregeln Geltung zu verſchaffen, das Unrecht aufzuheben. Da der Rechtsbegriff an die ſelbſtbewußte Subjektivität geknüpft iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß das Recht und der Rechtszuſtand eben ſo wenig, als die ſelbſtbewußte Subjektivität, gleich von An-

fang an seinem vollen Begriffe nach gesezt (vollzogen, verwirklicht) ist. Wie vielmehr die selbstbewußte Subjektivität aus der bloßen Individualität sich erst entwickelt, wie das Kind zum Manne, aus der blos an sich seienden, noch unbewußten Ichheit zur selbstbewußten, für sich seienden Subjektivität heranwächst, so geht dem Rechtszustande, d. i. dem Zustande des gesezten, wirklich gewordenen Rechts, ein Zustand des Werdens und der Entwickelung desselben vorher, ein Bildungsproceß, der die patriarchalische, unmittelbare (familiäre) Einheit der Individuen, weiter deren Zersprengung durch das Nomadenleben, demnächst die Gründung des Ackerbaus und fester Wohnsitze, die erste gewerbliche und merkantile Thätigkeit, — kurz alle durch die bloßen Bedürfnisse bedingten Lebensformen (deren Inbegriff die Kindheit ausmacht), zu seinen Entwickelungsstufen hat. Diesen Proceß hier näher darzustellen, kann nicht unsere Absicht seyn. Uns ist der gewonnene allgemeine Begriff des Rechts nur Fundament und Anfangspunkt, von welchem die Entwickelung des Begriffs der politischen Freiheit nothwendig ausgehen muß.

2.

Das Subjekt steht zunächst und unmittelbar im Verhältniß zur Natur. Denn des Menschen Leiblichkeit ist selbst Natur, seine Natürlichkeit, die, als Glied des organischen Naturganzen, der (äußern, objektiven) Natur bedarf, ohne sie nicht bestehen kann. Sie ist daher des Menschen Naturbedürftigkeit, die eben als solche auch natürliche Bedürfnisse hat, an deren naturgemäße Befriedigung die Existenz des Menschen geknüpft ist. Zugleich ist sie das Band zwischen der Natur und dem Geiste. Als geistiges Wesen aber ist der Mensch die concrete in sich reflektirte Identität der Natur, d. h. zur Natur verhält sich der menschliche Geist wie das Centrum zur Peripherie. Wie alle Radien in Einen Mittelpunkt zusammengehen und in ihren Endpunkten die Peripherie bilden, so ist die ganze Mannichfaltigkeit der Naturwesen, der Naturpotenzen und Elemente in die concrete Einheit des menschlichen Wesens zusammengefaßt: jene Mannichfaltigkeit bildet gleich-

ſam die materielle Baſis einer aufſteigenden Pyramide, deren Spizpunkt dieſe concrete Einheit iſt, die als Punkt ohne Ausdehnung, mithin ohne Materialität (Körperlichkeit), alſo ideal (geiſtiger Natur) iſt. Mit andern Worten, ohne Gleichniß: Während die Natur zwar ein organiſches Ganzes iſt, aber in der Form einer unendlichen Vielheit von Einzelweſen, die, eben als Glieder des Ganzen und doch Einzelnen, die Bedingung ihres Daſeins am Ganzen äußerlich ſich gegenüber haben, und während ſonach das Naturganze, weil es doch nur in den Einzelweſen beſteht, ebenfalls die Bedingung ſeiner Exiſtenz nur außer ſich an einem Andern (am abſoluten Geiſte) haben kann, iſt das menſchliche Weſen daſſelbe Naturganze, aber in der Form concreter, in ſich reflektirter Identität, deren Momente nicht mehr ſich ſelbſt und dem Ganzen äußerlich gegenüberſtehen, ſondern im Ganzen und das Ganze in ihnen immanent, ſich gegenſeitig innerlich ſind, und kraft deſſen ſich in ſich, wie in ihre Einheit, und umgekehrt ihre Einheit in ihnen, reflektiren. Auf dieſer concreten Identität und deren immanenten Reflexion in ſich, die zugleich der Reflex der äußern Natur, weil eben nur deren concrete Einheit iſt, beruht der Begriff des menſchlichen (creatürlichen) Geiſtes.

Aus dieſen Reſultaten der Naturphiloſophie und Anthropologie folgert die Rechtsphiloſophie, daß der Menſch als ſelbſtbewußtes Subjekt Herr ſeiner Natürlichkeit und ſeiner natürlichen Exiſtenz iſt. Denn jene concrete, in ſich reflektirte Identität, in der alle Momente ſich gegenſeitig im Ganzen und das Ganze in ihnen immanent ſind, und die ſonach ein in ſich geſchloſſenes, fürſichſeiendes, kraft ihrer Reflexion in ſich ſich auf ſich beziehendes und in dieſer Selbſtbeziehung für ſich ſelbſtſtändiges Ganzes bildet, hat nicht mehr blos die Bedingung ihrer Exiſtenz außer ſich, ſondern iſt zugleich Selbſtbedingung ihres Daſeins. Der creatürliche (relative) Geiſt hat daher zwar die Natur (und ſomit den abſoten Geiſt) zu ſeiner Vorausſetzung und iſt ſeiner natürlichen Exiſtenz nach an die Natur gebunden, — denn er iſt eben nur die concrete Spize, die Quinteſſenz der Natur —; aber an dieſe natürliche Exiſtenz ſelbſt iſt er nicht gebunden, als die concrete

Spitze ragt er zugleich über die Natur hinaus. Der Mensch kann seinem natürlichen Dasein freiwillig und selbstbewußt ein Ende machen; dieß ist seine, wenn auch nur negative, weil eben nur relative, Unabhängigkeit von der Natur, der prägnanteste Ausdruck seiner relativen Macht über seine Natürlichkeit. Aus demselben Grunde ist er zugleich die Macht über die Natur selbst. Denn jene Macht über seine Natürlichkeit beruht eben nur auf seinem Wesen, als der concreten, in sich reflektirten Einheit der Natur. Diesem steht zwar die Natur in ihrer Allgemeinheit, mit ihren allgemeinen Kräften und Substanzen, gleich mächtig und gleich selbständig gegenüber; denn sie ist als Ganzes dieselbe, nur in die Mannichfaltigkeit der Einzelwesen differenzirte Einheit, und als solche mithin der Macht des Menschen entzogen. Ueber die Einzelwesen dagegen hat der Mensch eine, wenn auch wiederum nur relative Machtvollkommenheit. Denn die Einzelwesen als besondere, sich äußerlich gegenüberstehende Glieder der Natur, sind im Menschen zu innerlicher, concreter, in sich reflektirter Einheit zusammengefaßt, aufgehobene (ideale) Momente dieser Einheit, über welche dieselbe eben so nothwendig, wie über ihre eigene Momente, die bestimmende Macht ist.

Muß der Mensch sich selbst als Subjekt fassen, so muß er eben damit auch zunächst und unmittelbar als spontane, selbstbestimmende (subjektive) Macht der Natur sich erweisen. Denn daran ist nicht nur seine eigene natürliche Existenz geknüpft, sondern diese Machterweisung ist auch ein nothwendiges Moment seiner Spontaneität, seines Fürsichseins, seiner Ichheit, und die äußere objektive Natur zugleich Mittel, seinen Willen zu objektiviren, Mittel seines Handelns. Gehört es zum Wesen des Menschen, jene Macht über die Natur zu üben, und ist es das Wesen des Menschen, selbstbewußtes, sich selbst bestimmendes Ich zu seyn, ist also auch jene Macht nur Moment seiner Ichheit, der er sich schlechthin nicht entziehen kann (denn auch der Selbstmord ist nur Manifestation dieser seiner Ichheit und Ausdruck seiner Macht über seiner Natürlichkeit und damit über die Natur); — so ist es auch eine gegebene höhere Nothwendigkeit für ihn, sich

der Naturgegenstände zu bemächtigen, und sie zu Momenten seiner Selbstbestimmung, zu Mitteln der Objektivirung seines Willens zu machen. Der Mensch als Subjekt hat das Recht und damit die Pflicht, die einzelnen Naturwesen, indem er sie zu Momenten seiner Selbstbestimmung macht, mit seinem Willen in concrete Identität zu setzen, eine Identität, die zunächst allerdings nur eine innerliche, subjektive ist, die aber zugleich, weil die Gegenstände dem Subjekte äußerlich sind, nur eine Identität des Willens im engern Sinne, eine gewollte Identität sein kann, und somit an den Handlungen des Subjekts, an der Verwendung der Gegenstände zu seinen Bedürfnissen, Absichten, Zwecken ꝛc. ihre Aeußerlichkeit und Objektivität haben muß. Dieß Recht und diese Pflicht ist das Eigenthumsrecht, in dessen Bereich demnach alle einzelnen Naturgegenstände und die ihnen gleichstehenden, weil aus ihnen gefertigten Werke menschlicher Thätigkeit fallen, von dessen Bereiche dagegen die Natur selbst und ihre allgemeinen Potenzen (Substanzen — Elemente), wie der Mensch und dessen Natürlichkeit ausgeschlossen sind.

Da aber alle Subjekte das gleiche Recht und die gleiche Pflicht haben, so folgt von selbst, daß das Eigenthumsrecht nicht blos auf dem Willen des Einzelnen (des Eigenthümers) beruht, sondern zugleich auf dem Willen Aller, sofern sie nothwendig Subjekte sind, und mithin auf dem im allgemeinen Begriffe der Subjektivität liegenden allgemeinen Willen. Das Eigenthumsrecht ist nur die immanente Beziehung des allgemeinen Rechtsbegriffs auf die Natur, die Form, die das Recht überhaupt im Verhältniß zur Natur annimmt, mithin eine Form der allgemeinen, für alle Individuen gleich gültigen Nothwendigkeit, sich als Subjekte zu fassen und zu erweisen. Weil aber eben darin zugleich die Nothwendigkeit liegt, auch den Andern als Subjekt anzuerkennen, so enthält auch das Eigenthumsrecht unmittelbar die Pflicht, den mit dem Willen und darin mit der Subjektivität des Andern geeigneten Naturgegenstand als Moment der Subjektivität selbst anzuerkennen; aber auch eben so unmittelbar die Befugniß, diese Anerkennung von allen Andern zu fordern. Das Ei-

genthumsrecht ist mithin eben so ausschließlich, als die Subjektivität selbst.

Da die weitere Entwickelung des Eigenthumsbegriffs zu weit von unserm Ziele abführen würde, so begnügen wir uns damit, dem in sich unterschiedenen Rechte gegenüber nur noch das von ihm verschiedene Unrecht seinem Begriffe nach anzudeuten. Involvirt nämlich das Eigenthumsrecht die Befugniß, wie die Pflicht, selbst Eigenthum zu besitzen, und damit den Andern als Eigenthümer vorauszusetzen, so ist es nicht nur Unrecht, das Eigenthum des Andern zu verletzen, sondern auch, selbst kein Eigenthum haben zu wollen. Mithin begeht nicht nur der Betrüger, der Dieb, der Räuber oder der Beschädiger meines Eigenthums, sondern auch der Verschwender oder der Eigenthumslose und doch unthätige Müßiggänger ein Unrecht, eine Verletzung des Eigenthumsrechts. Diese, wie jene, kömen daher genöthigt werden, das Eigenthumsrecht anzuerkennen.

Das Subjekt ist nun aber nur berechtigt und verpflichtet, überhaupt Eigenthum zu besitzen; und da die ganze unendliche Mannichfaltigkeit der einzelnen Naturgegenstände als Objekt des Eigenthumsrechts sich darbietet, so ist der Wille des Subjekts weder an ein bestimmtes Quantum von Eigenthum, noch an ein bestimmtes, einzelnes Eigenthumsobjekt gebunden. Ich kann daher auch eine Sache aus der Einigung mit meinem Willen, worin sie Moment meiner Subjektivität war, wieder entlassen; ich bin befugt, mein Eigenthumsrecht an ihr schlechthin aufzugeben, oder nach dem technischen Ausdrucke, sie zu derelinquiren. Ich kann aber auch die Aufgebung meines Eigenthums an eine Bedingung knüpfen, und eine solche bedingte Dereliction ist der Begriff der einfachen Schenkung: ich schenke, indem ich meine Sache nur unter der bestimmten Bedingung derelinquire, daß ein bestimmter Anderer sie zu seinem Eigenthume annehme.

Die rechtliche Vernünftigkeit (Nothwendigkeit) des Schenkens und Derelinquirens beruht darauf, daß alle Subjekte Eigenthümer sein sollen, und daß die Sache überhaupt nun insofern mein Eigenthum ist, als sie mit meinem Willen geeinigt,

mithin Object meiner Handlungen, Mittel zur Realiſirung meiner Bedürfniſſe, Neigungen, Abſichten und Zwecke, d. h. ſofern ſie mir brauchbar iſt. Daraus folgt von ſelbſt, daß ich die mir unbrauchbar gewordene, überflüſſige, und ſomit ſchon an ſich aus meinem Willen herausgetretene Sache auch ausdrücklich meines Willens zu entbinden, und irgend einem Andern zum Eigenthum zu überlaſſen habe. Und daraus folgt wiederum das Recht, eine Sache, deren Unbrauchbarkeit für mich durch Jahre langen Nichtgebrauch conſtatirt iſt, auch ohne ausdrücklich Dereliction als von mir derelinquirt anzuſehen, und ſie für das Eigenthum deſſen, der ſie als Eigenthumsobjekt gebraucht hat, zu erachten, — das Recht der Verjährung.

In der Nothwendigkeit (Vernünftigkeit) und damit in dem Rechte der Dereliction liegt unmittelbar das Recht der Veräußerung des Eigenthums durch Tauſch oder Kauf. Iſt es unter den oben angegebenen Umſtänden rechtlich vernünftig, eines meiner Eigenthumsobjekte aufzugeben, ſo iſt es ebenſo vernünftig, eine mir unbrauchbare oder weniger nutzbare Sache als Mittel zu verwenden, und eine mir nützlichere Sache, oder was daſſelbe iſt ein größeres Eigenthumsobjekt (denn die Größe des Eigenthums iſt nur die Größe ſeiner Nutzbarkeit), das aber im Beſitz eines Andern iſt, als Eigenthum zu gewinnen. Daher bin ich berechtigt, an einer ſolchen Sache mein Eigenthum gegen den Eigenthumserwerb der andern Sache aufzugeben. Die andere Sache kann ich aber nur erwerben, wenn und ſofern ihr Eigenthümer ſie aus ſeinem Eigenthume entläßt, und dafür meine Sache annimmt. Entſchließt er ſich dazu, ſo treten ſein und mein Wille in Einen Willensakt zuſammen. Dieſer Willensakt aber iſt keine Dereliction, kein Aufgeben des Eigenthumsrechts überhaupt; beide wollen vielmehr Eigenthümer bleiben, und nur die Objekte ihres Eigenthums wechſeln. Er bezieht ſich mithin nur auf die gegenſeitige Handlung der Beſitzüberlaſſung und Beſitzergreifung: dazu macht ſich jeder der beiden Eigenthümer anheiſchig, indem er den Tauſch eingeht. — Iſt das eine Objekt deſſelben ein beſtimmtes Quantum des allgemeinen Tauſchmittels, des Gel-

des, so wird der Tausch zum Kaufe, und es treten alle die rechtlichen Folgen ein, die aus dem Zwecke und Begriffe eines allgemeinen Tauschmittels sich ergeben. —

Das Recht des Eigenthümers zu tauschen und zu kaufen ist der Uebergangs- und Vermittlungspunkt zwischen dem Eigenthumsrechte und dem Vertragsrechte. Der Tausch oder Kauf mit allen seinen mannichfaltigen Modificationen ist selbst bereits ein Vertrag. Denn Vertrag im Allgemeinen ist jede Einigung der Selbstbestimmung zweier oder mehrerer Individuen in Einen bestimmten Willensakt, dessen Inhalt mithin gleichmäßig von den verschiedenen Individuen gewollt ist, und den jedes Individuum nur will, sofern ihn zugleich die andere wollen. Da aber jeder Willensakt zunächst immer nur auf Handlungen sich bezieht, so können zunächst und unmittelbar alle Verträge auch nur Handlungen zum Gegenstande haben, und nur mittelbar sich auf Sachen oder Personen beziehen. Als eine solche Vereinbarung Mehrerer zu Einem Willensakte ist nun aber der Vertrag noch blos ein willkührlicher Akt des Ichs, ein Ausfluß der Spontaneität des Menschen: weil ich als Ich überhaupt wollen und handeln kann, so kann ich auch meinen Willen mit einem andern zu Einem Akte vereinigen; ich kann aber diese Einigung auch eben so willkührlich wieder aufheben: als bloßes (abstraktes) Ich bin ich nicht an meine einzelne Willensbestimmung gebunden. Aus der reinen Ichheit geht mithin nur die nothwendige Möglichkeit des Vertrags hervor. Das Vertragsrecht dagegen, oder das Recht, Verträge zu schließen, und damit die Befugniß, deren Erfüllung zu fordern, wie die Pflicht, sie zu leisten, — diese Nothwendigkeit folgt allein aus dem allgemeinen Rechtsbegriffe, d. h. das Vertragsrecht ist ebenfalls nur eine Form der allgemeinen, jedes Ich umfassenden Nothwendigkeit, sich selbst und den Andern als Subjekt anzuerkennen, diejenige Form, die das Recht annimmt in Beziehung auf das spontane Zusammenwirken der Subjekte. Denn indem ich meinen Willen mit dem eines Andern zu Einem bestimmten Willensakte zusammenschließe, so wird damit mein Wille in dieser Bestimmtheit des Inhalts und

der Form, d. h. als einzelner Willensentschluß, zum Momente der Selbstbestimmung und damit der Subjektivität des Andern, der auf Grund meiner eigenen Selbstbestimmung ihn in die seinige, als Moment seiner Subjektivität aufnimmt. Bin ich also rechtlich verbunden, den Andern als Subjekt zu behandeln, so bin ich auch verbunden, meinen eigenen Willensbeschluß als Moment der Subjektivität des Andern anzuerkennen, folglich mit meinem Willen an den Willen des Andern gebunden, und somit verpflichtet, meinen Willensentschluß auch handelnd zu vollziehen, wenn es der Andere fordert. Dieselbe Verbindlichkeit knüpft aber auch umgekehrt den Willen des Andern an meine Subjektivität; und nur diese gegenseitige Berechtigung und Verpflichtung macht den Rechtsbegriff des Vertrags aus. Die rechtliche Vernünftigkeit endlich jenes spontanen Zusammenwirkens der einzelnen Subjekte in bestimmten einzelnen Willensakten, auf welches das Vertragsrecht sich bezieht, beruht darauf, daß alle Individuen, sofern sie als Subjekte sich zu fassen und zu geriren haben, auch in ihrer Subjektivität an sich Eins sind, denselben Zweck und dieselbe (rechtliche) Nothwendigkeit vor sich haben. Die gemeinsame Nothwendigkeit, ihre Subjektivität geltend zu machen, die Forderungen ihres Wohls und ihres sittlichen Bewußtseins in spontaner, individueller Form zu befriedigen, macht das gemeinsame Wollen und Handeln der einzelnen Subjekte nothwendig, und die Form dieser Nothwendigkeit ist das Vertragsrecht.

Nach dieser — natürlich nur die Hauptmomente andeutenden — Entwickelung des Vertragsbegriffs versteht es sich von selbst, daß der Vertrag rechtlich immer nur bestimmte einzelne Handlungen oder einen Complex derselben zu seinem Inhalte haben kann. Alle meine Handlungen an die Subjektivität eines Andern zu binden, ist rechtlich ungültig. Denn die Totalität meiner Willensakte ist meine Selbstbestimmung selbst, die Totalität meiner Handlungen die Aeußerung meiner Selbstbestimmung. Mit der Gebundenheit aller meiner Willensakte ist meine Selbstbestimmung, meine Spontaneität gebunden, d. h. aufgehoben. Ich würde mithin durch einen solchen Vertrag meine Spontaneität,

und damit meine Subjektivität selbst negiren. Dieß aber ist im Widerspruche mit dem allgemeinen Rechtsbegriffe, der vielmehr die Nothwendigkeit ausdrückt, mich als Subjekt zu fassen und zu geriren. Ich kann mithin rechtlich eben so wenig einen solchen Vertrag eingehen, als meine Leiblichkeit oder eines ihrer Glieder, obwohl ich als Ich die Macht über sie bin, der Herrschaft eines Andern überlassen. Denn mein Leib ist das alleinige Organ der Aeußerung meiner Subjektivität, das nothwendige, unersetzliche Mittel, ohne das ich mich nicht als Subjekt geriren kann. Sklaverei oder Leibeigenschaft ist mithin eben so widerrechtlich, als der Zustand von halb freiwilliger, halb erzwungener Knechtschaft, in den man heutzutage so manchen Staatsbeamten durch überhäufte, seine ganze Thätigkeit in Anspruch nehmende Arbeiten gesetzt findet. —

Hieraus ergiebt sich von selbst das dem Vertragsrechte negativ gegenüberstehende Vertrags-Unrecht. Es ist eben so Unrecht, meine contractlichen Verbindlichkeiten nicht zu erfüllen, als überhaupt gar keine Verträge eingehen, oder solche Verpflichtungen nicht übernehmen zu wollen, die das Recht selbst, der allgemeine Begriff der Subjektivität und die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens zu dem Einen gemeinsamen Zwecke, erheischt (wozu, wie sich sogleich zeigen wird, alle Staatspflichten gehören). Es ist ferner eben so Unrecht, widerrechtliche Verbindlichkeiten selbst zu übernehmen, als von Anderen anzunehmen. Zu Letzterm gehört natürlich auch die Verpflichtung zu einer Handlung, die irgend ein bestehendes Recht verletzen würde. Im ersten Falle kann ich zur Erfüllung meiner Verbindlichkeiten genöthigt werden; im zweiten dagegen ist der Vertrag ungültig, als nicht geschlossen anzusehen, alle schon geschehenen Leistungen mithin zu restituiren.

Das Eigenthums- und Vertragsrecht sind nun aber nur Formen des allgemeinen Rechts, Momente der Subjektivität überhaupt: jedes Subjekt hat als solches das Eigenthums-, wie das Vertragsrecht in unbeschränkter Ausdehnung. Beide beruhen auf der nothwendigen Anerkennung der Subjektivität überhaupt, und jenes ist nur darum die erste unmittelbare, dieses die nächste, mit jenem un-

mittelbar zusammenhängende Form des allgemeinen Rechtsbegriffs, weil das Subjekt zunächst nur als die Macht über die Natur und seine eigene Natürlichkeit, demnächst nur im Zusammenwirken mit andern Subjekten seine Subjektivität geltend machen, als Subjekt bestehen und sich erweisen kann. Allein sowohl in Beziehung auf die Natur, als im Zusammenwirken mit andern Subjekten, wie überhaupt in allen seinen einzelnen Willensakten und Handlungen, in denen die Subjektivität sich äußert, bezieht sich das Subjekt zugleich nur auf sich selbst. Es ist nur Subjekt kraft dieser fortwährenden Selbstbeziehung aller seiner Momente, seiner ganzen Aeußerlichkeit (zu der auch die Natur als der Reflex des menschlichen Wesens gehört), auf sein inneres, immanentes Selbst, kraft der permanenten Reflexion in sich. Diese ist dasselbe, was man die innere Unendlichkeit der Subjektivität genannt hat, die unantastbare Freiheit, Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit des Subjekts in seiner innern, durch jene Reflexion in sich gebildeten Welt seiner Vorstellungen, Meinungen, Ueberzeugungen, Grundsätze und Vorsätze ꝛc. Die nothwendige Anerkennung der Subjektivität in dieser ihrer Selbstbeziehung auf sich oder der reinen Subjektivität, als solcher ist das Personenrecht: das in seiner reinen Subjektivität anerkannte Subjekt ist im rechtlichen Sinne Person, — juristische Persönlichkeit (wohl zu unterscheiden von der sittlichen Persönlichkeit oder der Persönlichkeit schlechthin). Und daß dieß Anerkanntsein jedes Einzelnen als reines, trotz der größten Differenz des Besitzes, der Kräfte und Talente ꝛc., allen andern rechtlich gleich stehendes Subjekt auch in allen Aeußerungen, Worten und Werken der Andern sich ausdrücke, macht den Rechtsbegriff der persönlichen Ehre aus, auf die zu halten Jeder berechtigt und verpflichtet ist, weil eben jenes Anerkanntsein für Jeden eine Nothwendigkeit ist, um sich als Subjekt geriren zu können. Das Recht der persönlichen (bürgerlichen) Ehre, aus dem von selbst das Recht der persönlichen, leiblichen wie geistigen Freiheit und Unverletzbarkeit folgt, ist mithin die Grundbestimmung im Begriffe des Personenrechts.

Das Personenrecht steht einerseits, in seiner Besonderheit ge-

faßt, dem Eigenthums- oder Sachenrechte, wie dem Vertragsrechte, als beſondere Form des allgemeinen Rechts gegenüber, andererſeits hat es das Eigenthums- und Vertragsrecht nur zu beſonderen Momenten und Formen ſeiner ſelbſt, und iſt ſelbſt das allgemeine Recht. Jedes Subjekt hat als Perſon das Eigenthums- und Vertragsrecht, eben weil es Perſon iſt; zugleich aber hat es als Perſon noch andere Rechte und Pflichten, und dieſe, vom Eigenthums- und Vertragsrechte unterſchieden, bilden das Perſonenrecht im engern Sinne, in ſeiner Beſonderheit gefaßt.

So im engern Sinne, in ſeiner Beſonderheit gefaßt, hat das Perſonenrecht zu ſeiner erſten, unmittelbaren Form das Familienrecht. Denn zunächſt und unmittelbar iſt der Menſch nur werdende, ſich ſelbſt erſt entwickelnde Perſon. Das Kind iſt zwar an ſich Subjekt, aber weil ſeine Subjektivität noch nicht für ſich, ſelbſtbewußt iſt, dieſes Selbſtbewußtſein (das eben auf jener permanenten Reflexion in ſich beruht) aber gleichwohl zum vollen Begriffe der Subjektivität gehört, ſo iſt es zugleich noch nicht Subjekt, d. h. es iſt nur werdendes, ſich entwickelndes Subjekt. Mithin kommen ihm das Eigenthums- und Vertragsrecht und alle rein perſönlichen Rechte nur an ſich zu; d. h. weil ſeine Subjektivität und ſomit auch dieſe Rechte als deren Momente noch nicht für es ſind, ſo hat es dieſelben zwar, kann ſie aber noch nicht für ſich, ſelbſtſtändig, ausüben. Demnach würde es widerrechtlich ſein, das Kind dennoch als vollſtändige Perſon zu behandeln und ſelbſt handeln zu laſſen. Gleichwohl iſt es an ſich Subjekt, an ſich Perſon; und es iſt ſeine im Begriffe der Subjektivität liegende Nothwendigkeit, ſich zum Fürſichſein, zur reinen Subjektivität, zur vollen Perſönlichkeit zu entwickeln. Mithin hat es gerade als Kind das beſondere Recht, in dieſer Entwickelung nicht nur nicht gehemmt, ſondern gefördert zu werden. Denn es liegt im Begriffe der Subjektivität, und iſt mithin Moment des allgemeinen Rechtsbegriffs, Intereſſe jedes Subjekts, daß auch alle andere Individuen entwickelte Subjekte, vollſtändige Perſonen ſeien, weil eben jedes Subjekt nur zuſammen und im Verkehr mit vollkommenen Subjekten ſeine Subjektivität behaupten und geltend ma-

chen kann. Jenes Recht kann nun aber das Kind, weil es eben noch nicht Perſon iſt, nicht ſelbſt rechtlich ſchützen und vertreten. Es hat folglich als unmittelbare Conſequenz das zweite Recht, in jenem erſten principalen Rechte geſchützt und vertreten zu werden. Und da ihm an ſich auch das Eigenthums- und Vertragsrecht, wie überhaupt alle Rechte und Pflichten der Perſon zukommen, und jedes Recht ſeinem Begriffe nach (kraft der in ihm liegenden Nöthigung) auch muß geltend gemacht werden können, ſo hat das Kind endlich auch das Recht, in jenem Anſich ſeiner Eigenthums-, Vertrags- und Perſonenrechte gleichermaßen geſchützt und vertreten, oder wie die Juriſten ſich ausdrücken, in ſeiner unvollſtändigen Perſönlichkeit durch Andere ergänzt zu werden.

Dieſen Rechten des Kindes entſprechen zunächſt congruirende Pflichten der Eltern. Denn rechtlich iſt die Zeugung ein ſpontaner ſelbſtbewußter Willensakt, deſſen zunächſt nur nothwendige Möglichkeit, wie aller nicht widerrechtlichen Willensakte, im Begriffe der Spontaneität liegt, der aber, einmal vollzogen, nothwendig alle vorauszuſetzenden Folgen als mitgewollt in ſich faßt. Eine ſolche Folge iſt hier die Exiſtenz des Kindes, und da dieſe das Recht auf Förderung der Entwickelung ſeiner Subjektivität, wie auf Vertretung ſeiner Rechte überhaupt involvirt, ſo müſſen die Eltern auch eben dieſe Förderung und Vertretung ihrerſeits wollen, und ſomit auch handelnd vollziehen, d. h. ſie ſind zur Ernährung und Erziehung, wie zum Schutz und zur rechtlichen Vertretung des Kindes verpflichtet. Juriſtiſch ſind indeß die Eltern nur zur rechtlichen Erziehung (und alſo nicht zur ſittlichen und geiſtigen Ausbildung) ihrer Kinder — zur Erziehung derſelben zu rechtlichen Menſchen — verbunden. Dieſe aber muß gewährt werden, und wo ſie verweigert wird, kann ſie mithin erzwungen oder das Kind der Gewalt der Eltern entnommen werden. Dieſe Pflichten der Eltern gegen die Kinder ſind aber zugleich ihre Rechte gegen Andere, wie gegen die Kinder ſelbſt, einerſeits ſchon darum, weil es eben ihre Pflichten ſind, andererſeits aber, weil es ihre Kinder ſind, und ſie alſo kraft dieſer natürlichen, unmittelbaren Einigung auch zunächſt und unmittelbar jenes

im Begriffe der Subjektivität liegende, und somit als Ausfluß des Rechtsbegriffs (als Recht) anzusehende Interesse haben, daß die Kinder zur vollen rechtlichen Persönlichkeit gebildet werden. Andere können mithin nur mittelbar die Rechte der Eltern erhalten (durch den natürlichen oder juristischen Tod der letzteren); und daß diese Andern principaliter nur die nächsten Verwandten sein können, beruht wiederum auf deren nächstem rechtlichen Interesse an der Bildung der Kinder zu rechtlichen Menschen. Die Kinder aber haben, eben wegen ihrer rechtlichen Unselbständigkeit, die Pflicht des Gehorsams gegen die Eltern, soweit das Recht der Erziehung und Vertretung reicht.

Auf dem begrifflichen Zusammenhange dieser gegenseitigen Rechte und Pflichten gründet sich der *rechtliche* Begriff der *Familie*. Die Familie ist juristisch nur das Verhältniß der in *dieser* Gegenseitigkeit von *diesen* Rechten und Pflichten zu einander stehenden Personen. Allein gerade darum ist das Familienverhältniß kein *bloßes Rechtsverhältniß*. Denn da zur Bildung der rechtlichen Persönlichkeit, an der das ganze Familienrecht seine juristische Basis hat, der blos *äußere* Gehorsam der *That* von Seiten des Kindes nicht genügt, sondern der *innere* Gehorsam des *Willens* und *Herzens* nothwendig hinzutreten muß, — denn sonst würde das Kind, zur Subjektivität herangereift und damit vom Zwange des äußern Gehorsams gegen die Eltern befreit, sofort *nicht* mehr als rechtliche Persönlichkeit sich erweisen; — und da dieser innere Gehorsam nicht *erzwungen*, sondern nur durch die *Liebe* und *Achtung* des Kindes gegen die Eltern geweckt werden kann; so zeigt sich sogleich bei dieser ersten Form des Personenrechts, daß das Recht zu seiner Erfüllung der *Sittlichkeit* bedarf. Denn die Liebe und Achtung der Kinder ist unmöglich ohne die sittliche Gesinnung der Eltern. — Freilich kann nun aber letztere ebenfalls nicht erzwungen werden: es ist vielmehr mein *Recht*, Subjekt zu sein und mithin zwischen den Forderungen des Sittengesetzes und meines particulären Wohls frei zu entscheiden (— sittlich oder unsittlich zu sein —). Folglich ist nichtsdestoweniger das Familien*recht* auf die oben angegebenen

beſtimmten, das äußere Thun betreffenden Rechte und Pflichten zu beſchränken.

Iſt das Kind zur reinen, für ſich ſeienden Subjektivität herangewachſen, ſo muß es auch von den Eltern als Subjekt anerkannt werden, es iſt auch für ſie Perſon, d. h. die Eltern haben das Recht und die Pflicht, das Kind aus der elterlichen Gewalt zu entlaſſen, das Kind alſo auch das Recht, die Emancipation zu fordern, und reſp. die Pflicht, ſich ſelbſt zu ernähren und rechtlich zu vertreten. Eben damit haben Sohn wie Tochter auch das Recht, ſelbſt nach eigener Willensbeſtimmung eine Familie zu gründen, oder nach freier Wahl ſich zu verheirathen. Dazu bedarf es aber der freien Einwilligung eines andern, geſchlechtlich unterſchiedenen Subjekts. Juriſtiſch iſt mithin die Ehe zunächſt ihrem Ausgangspunkte nach nur ein Vertrag, der in ſeinem Inhalte und Zwecke auf Gründung und Erhaltung einer Familie gerichtet iſt; und nur weil der Begriff der Familie blos Einen Vater und Eine Mutter fordert, mehrere Väter oder Mütter auch mehrere Familien bilden, mehrere Familien zuſammen aber keine Familie, ſondern ein anderes, das rechtlich nothwendige Familienverhältniß vorausſetzendes Rechtsverhältniß begründen, nur darum iſt die Ehe juriſtiſch nothwendig Monogamie; und nur weil der Beiſchlaf vermittelſt der gezeugten Kinder beſtimmte Rechtsverhältniſſe zur Folge hat, nur darum wird die geſchlechtliche Vermiſchung nothwendig zum Rechtsinſtitute, zur Ehe, und damit der vertragloſe (außereheliche) Beiſchlaf zwar nicht widerrechtlich (verbrecheriſch), wohl aber unrechtlich *). Allein die Erreichung jenes Zwecks der Ehe kann der Natur der Sache nach nicht an einen beſtimmten Termin gebunden werden: er iſt überhaupt nicht ein in irgend einem Punkte abſolut erreichter, ſondern ein perennirender, fortwährend ſich vollziehender. Die Ehe kann alſo auch nicht auf eine gewiſſe, beliebig feſtzuſetzende Zeitdauer, ſondern

*) Wie Religion und Sittlichkeit den Begriff der Ehe faſſen und zu faſſen haben, kann uns hier nicht kümmern, wo es ſich allein um Rechtsbegriff handelt. Wir haben nur zu zeigen, wie lezterer ſelbſt auf den höheren Begriff der Sittlichkeit zurückweist.

nur auf Lebenszeit eingegangen werden. Und da der perennirende Zweck auch nur durch perennirendes Zusammenwirken der Ehegatten erreicht werden kann, so involvirt der Ehevertrag nothwendig das Recht und die Pflicht zu diesem Zusammenwirken und damit zur perennirenden Gemeinschaft des Lebens. Das Zusammenwirken beider in allen Familienangelegenheiten setzt aber die fortwährende Einigung der Selbstbestimmung beider voraus, und diese ist nur auf Grund der wesentlichen Gleichheit des moralischen Charakters möglich, d. h. nur vermöge der gleichen Form, die beider Ich im Verhältniß zu den sittlichen Principien, in der Entscheidung über die Forderungen des individuellen Wohls und des allgemeinen Sittengesetzes sich selbst gegeben hat; und diese Gleichheit des Charakters geht wiederum nothwendig auf das in allen Subjekten Identische, Allgemeine der Sittlichkeit überhaupt zurück. Hier also ist der zweite Punkt, wo die Möglichkeit, den Anforderungen des Rechts vollkommen zu genügen, die Sittlichkeit der rechtlichen Subjekte voraussezt. Sittlich ist die Ehe, die vollständige und darum die Gemeinschaft des Lebens voraussetzende und das ganze Dasein umfassende Realisirung der Liebe in ihrer Unmittelbarkeit, als Liebe des einzelnen Subjekts zum einzelnen Subjekte; dieselbe Liebe mithin auch die sittliche Basis des Familienverhältnisses, das seinerseits auf die Ehe basirt ist. Aber auch hier kann die Einigung der Selbstbestimmung, die Gleichheit des moralischen Charakters, der sittlichen Gesinnung, nicht erzwungen werden. Juristisch muß mithin der Widerspruch zwischen den Willensmeinungen der Ehegatten freigelassen bleiben. Da nun gleichwohl ihr Zusammenwirken in allen Familienangelegenheiten rechtlich nothwendig ist, so muß auch durch rechtliche Bestimmungen der vorkommende Widerspruch aufgehoben werden, Bestimmungen, für die der natürliche Unterschied der männlichen und weiblichen Subjektivität (der, weil er ein Unterschied der Subjektivität, auch einer des Rechts ist), die Norm abgiebt, die aber hier näher zu erörtern uns zu weit abführen würde.

Die gereifte Subjektivität des Kindes hebt nur das Recht der elterlichen Gewalt über dasselbe auf, nicht aber das natürliche

Band der elterlichen und kindlichen Subjektivität überhaupt, das, weil es ein Moment der Subjektivität, auch ein Moment des Rechtsbegriffs iſt. Mit dieſer trotz der Emancipation beſtehen bleibenden rechtlichen Beziehung zwiſchen Eltern und Kindern bleibt auch die Beziehung zwiſchen den Geſchwiſtern und den weiteren Verwandten juriſtiſch beſtehen. Darauf gründet ſich zunächſt das natürliche, ſtillſchweigende Erbrecht (ab intestato) der Familienglieder unter einander je nach der Nähe des Verwandtſchaftsgrades; demnächſt das Recht und die Pflicht der Großeltern, der Geſchwiſter und der weiteren Verwandten zur Ernährung und Erziehung elternlos gewordener Kinder; endlich das Recht des Familienhauptes der in mehrere beſondere Familien ſich ausbreitenden Stammfamilie, durch eigenthums- und vertragsrechtliche Beſtimmungen auch für die folgenden, aus der Stammfamilie hervorgegangenen zukünftigen Familien gültige Verfügungen zu treffen.

Damit aber geht das Familienrecht von ſelbſt in das Geſchlechts- oder gentiliciſche Recht über. In ihm handelt es ſich nicht von den Rechten und Pflichten der einzelnen Familienglieder, ſondern der ganzen Familien und Familienlinien deſſelben Geſchlechts gegen einander. Die einzelnen Glieder des Geſchlechts ſtehen dagegen rechtlich ungebunden, nur im Verhältniß von rechtlichen Subjekten überhaupt ſich gegenüber. Im gentiliciſchen Rechte iſt alſo das Familienrecht als ſelbſtſtändiges Recht der einzelnen Familienglieder aufgehoben. An die Stelle deſſelben treten indeſſen nicht nur die Rechte der verſchiedenen Familien und Linien deſſelben Geſchlechts unter einander, ſondern auch des ganzen Geſchlechts ſelbſt gegen andere Geſchlechter, wie gegen andere Familien und einzelne Perſonen. Das Geſchlecht als ſolches, durch jene Verfügungen (Inſtitutionen — Statuten ꝛc.) ſeines Stammhauptes rechtlich vereinigt, hat das Recht und damit die Pflicht, ſich ſelbſt auch gegen Andere als rechtliches Ganzes zu geriren, ſeine Inſtitutionen zu befolgen, aufrecht zu erhalten, zu ſchützen und zu vertheidigen. Dem gentiliciſchen Rechte gemäß iſt mithin nicht nur jede Familie den andern Familien deſſelben Ge-

ſchlechts gegenüber, ſondern auch wiederum jedes Geſchlecht Andern gegenüber als Rechts-Subjekt, als Perſon zu faſſen.

Die verſchiedenen Geſchlechter gehen nun aber ihrerſeits wiederum in die Einheit der National-Abſtammung zurück. Wie alſo die verſchiedenen Familien deſſelben Geſchlechts an die Verfügungen ihres Geſchlechtsoberhauptes rechtlich (ex jure gentilicio) gebunden ſind, ſo ſind auch wiederum die verſchiedenen Geſchlechter an die Beſtimmungen und Inſtitutionen des Nationalſtammhauptes oder, was daſſelbe iſt, an die rechtlichen Vereinbarungen ihrer eigenen Geſchlechtsoberhäupter gebunden, vorausgeſetzt, daß dieſelben nicht widerrechtlich oder unrechtlich ſind. Demnach ſtehen alle die beſonderen Geſchlechter, Familien und Individuen in einer rechtlichen Verbindung, in einem beſtimmten Rechtsverhältniß zu einander, welches den rechtlichen Begriff der Nation oder das Nationalrecht ausmacht, und das gentiliciſche, das Familien-, wie das Recht jedes Einzelnen als Einzelnen zu ſeinen Momenten hat. In ihm iſt jeder Einzelne den Einzelnen gegenüber rechtlich ungebunden, nur Perſon überhaupt, als Glied der Familie dagegen und weiter des Geſchlechts und der Nation durch die Beſtimmungen des Familien-, des gentiliciſchen und Nationalrechts juriſtiſch gebunden. Das Recht dieſes Rechtsverhältniſſes oder die Grundbeſtimmung des Nationalrechts iſt aber wiederum, daß jedes Geſchlecht, jede Familie wie jeder Einzelne Perſon ſei. Alle Familien-, Geſchlechts- und National-Inſtitutionen, die dieſe Grundbeſtimmung verletzen, ſind mithin rechtlich ungültig. Denn ſie verletzen damit den Begriff des Rechts ſelbſt. Daraus folgt dann, daß zunächſt keine derſelben das Eigenthums- und Vertragsrecht des einzelnen Familien-, Geſchlechts- oder Volksgliedes ſoweit beſchränken darf, daß das Individuum überhaupt nicht für ſich frei und ſelbſtſtändig, Eigenthum zu erwerben, zu beſitzen und zu veräußern oder Verträge zu ſchließen berechtigt wäre. Denn eben dieß iſt das allgemeine, unvertilgbare Recht jedes Subjekts. Alle ſolche Beſchränkungen können vielmehr nur ganz beſtimmte, einzelne Eigenthumsobjekte oder Verträge betreffen, und auch in dieſem Falle ſind ſie nur anzuerkennen, ſobald ſie den allgemeinen

Verkehr nicht hemmen, auf welchen jedes Subjekt, eben kraft des allgemeinen Eigenthums- und Vertragsrechts, selbst ein Recht hat. Daß jene Institutionen eben so wenig gegen das Eigenthums- und Vertragsrecht, wie überhaupt gegen die Rechte Anderer gerichtet sein dürfen, und die persönliche Ehre, Freiheit und Unverletzbarkeit jedes Subjekts anerkennen müssen, versteht sich von selbst. Es folgt aber auch ferner von selbst, daß sie eben so wenig die gleichermaßen allgemeinen und unvertilgbaren Familienrechte des Einzelnen verletzen dürfen. Die Rechte und Pflichten der Ehegatten, der Eltern und Kinder gegen einander können Niemanden genommen werden, der sie rechtsgemäß vollzieht; und selbst des Intestat-Erbrechts kann nur derjenige völlig verlustig gehen, der seinerseits das Familienverhältniß rechtswidrig (durch Ungehorsam, Verbrechen ꝛc.) zerstört hat. Endlich folgt von selbst, daß auch Jeder als Mitglied seines Geschlechts, seiner Nation, und damit in den auf diese Mitgliedschaft gegründeten Rechten anzuerkennen ist, aber auch umgekehrt nicht blos jede Familie und jedes Geschlecht, sondern auch die Nation selbst als Person anzuerkennen hat.

Wie nämlich schon innerhalb des Familienrechts jeder Einzelne nicht nur den einzelnen Familiengliedern, sondern auch dem Ganzen der Familie, innerhalb des gentilicischen Rechts jedes Subjekt dem andern, jede Familie der andern, aber auch dem ganzen Geschlechte selbst rechtlich gegenübersteht, so steht in jenem Rechtsverhältnisse, welches den Begriff des Nationalrechts bildet, jeder Einzelne nicht nur allen Einzelnen, sondern zugleich jedes Subjekt, jede Familie, jedes Geschlecht, dem Ganzen der Nation als rechtlicher Persönlichkeit gegenüber. Denn die Nation ist eben im juristischen Sinne nur die rechtliche Verbindung aller ihrer Glieder zu Einem Ganzen, das danach selbst rechtlicher Natur ist. Wie also die besonderen Familien und Geschlechter, so hat auch die Nation ihren Gliedern gegenüber Rechte und Pflichten, und insoweit ist sie als Person zu fassen. Zugleich hat aber jedes Glied eben als Glied der Nation die Nationalrechte und Pflichten zu seinen Rechten und Pflichten, in derselben Weise, wie

dieß auch von den einzelnen Familien- und Geschlechtsgliedern in Bezug auf das Familien- und das gentilicische Recht gilt. Und weil umgekehrt die Nation nur in der Totalität der einzelnen Subjekte, Familien und Geschlechter als eben so vieler Personen ihre rechtliche Existenz hat, so sind die Rechte und Pflichten dieser Glieder der Nation zugleich Rechte und Pflichten der Nation selbst. Mit andern Worten: die rechtliche Existenz der Nation ist durch die rechtliche Existenz ihrer einzelnen Glieder, und diese umgekehrt durch jene schlechthin bedingt: daraus folgt von selbst, daß die Nation berechtigt und verpflichtet ist, zur Erhaltung ihrer rechtlichen Existenz auch von jedem Einzelnen alle nöthigen Leistungen zu fordern, und zu solchen Leistungen jeder Einzelne eben so nothwendig verpflichtet ist, als er die Pflicht hat, rechtlich zu existiren, als Rechtssubjekt sich selbst zu fassen und zu geriren. Die zu diesem Behufe nothwendigen Anordnungen und Einrichtungen gehören daher vorzugsweise zu jenen National-Institutionen, an die jedes Glied der Nation rechtlich gebunden ist. Es folgt aber auch umgekehrt, daß die Nation die rechtliche Existenz ihrer besondern Glieder (d. h. deren besondere Rechte und Pflichten) nicht blos selbst anzuerkennen, sondern für dieselbe als für ihre eigene rechtliche Existenz zu sorgen und einzustehen hat.

Die besonderen Rechte und Pflichten des Einzelnen als Einzelnen stehen also den allgemeinen Rechten und Pflichten der Nation einerseits antithetisch gegenüber, so daß dem Rechte der Nation die Pflicht des Einzelnen, der Pflicht der Nation das Recht des Einzelnen entspricht; andererseits aber haben zugleich die allgemeinen National-Rechte und Pflichten eben als allgemeine die besondern Rechte und Pflichten jedes Einzelnen zu ihren Momenten: beide sind zugleich zu concreter Identität verbunden, und es ist eben so sehr Nationalpflicht und Nationalrecht, daß jeder Einzelne Person sei und in seinen besondern Rechten und Pflichten anerkannt werde, als umgekehrt Einzelpflicht und Einzelrecht, daß die Nation Person sei: jeder Einzelne ist durch die allgemeinen Nationalrechte und Pflichten, aber auch die Nation an allen Einzelrechten und Pflichten mit berechtigt und verpflichtet.

Das Bewußtſein jener Identität iſt das Rechtsbewußtſein der Nation. Je inniger, lebendiger, tiefer daſſelbe alle Glieder durchdringt, deſto ſicherer, feſter, gediegener wird der Rechtszuſtand der Nation ſein. Allein dieſe Lebendigkeit und Innigkeit läßt ſich nicht erzwingen. Ihr ſteht vielmehr der Rechts-Egoismus des Einzelnen, der nur auf ſeine particulären Rechte und Pflichten ſieht, widerſprechend gegenüber. Dieſer Egoismus, dieß rechtliche Fürſichſein, das ſelbſt Moment jener Identität iſt, auch als bloßes Moment zu faſſen, es zu überwinden und in der Liebe zum Rechtsganzen der Nation aufgehen zu laſſen, iſt eine nur innere, ſpontane That der Subjektivität, und gehört mithin nicht in die Sphäre des Rechts, ſondern der Sittlichkeit (die eben in der Unterordnung des Individuellen, Particulären unter das Allgemeine beſteht). Außerdem iſt das Bewußtſein jener Identität, das Rechtsbewußtſein, von der Entwickelung und Ausbildung der Individuen zu rechtlichen Menſchen, zu Perſonen im juriſtiſchen Sinne, und dieſe Entwickelung wiederum von der Erziehung, vom Familienleben abhängig. Letzteres aber wies, wie wir geſehen haben, ebenfalls aus dem Gebiete des Rechts in das der Sittlichkeit hinüber. Auch das Nationalrecht ſetzt mithin, gleichermaßen wie das Familien- und gentiliciſche Recht, die ſittliche Geſinnung der einzelnen Glieder der Nation voraus: ohne dieſelbe beſteht es zwar kraft der ihm immanenten Nöthigung, — denn auch jene Leiſtungen der Einzelnen zur Erhaltung der rechtlichen Exiſtenz der Nation können als juriſtiſche Pflichten erzwungen werden; — aber je größer die Macht jenes Rechts-Egoismus iſt, deſto mehr ſchwindet die Macht dieſes Zwanges, der ja nur durch die vom Rechtsbewußtſein durchdrungenen, dem Nationalrechte gehorſamen Subjekte gegen die Uebertreter deſſelben ausgeübt werden kann. Außerdem beſteht in jenem Rechts-Egoismus, ſofern er in beſtimmten Handlungen und Unterlaſſungen ſich äußert, gerade das dem Nationalrechte gegenüberſtehende, es negirende Unrecht. Mit der Herrſchaft deſſelben iſt alſo das Daſein des Nationalrechts vernichtet.

Demnach hat das Perſonenrecht überhaupt, und in ihm das

Eigenthums- und Vertragsrecht, die Sittlichkeit der einzelnen Subjekte als Familien-, Geschlechts- und Volksglieder zu seiner Voraussetzung. Andererseits aber ist es gerade das Recht jedes Subjekts, in Beziehung auf Moralität und Sittlichkeit subjektiv-frei zu sein, nach spontaner Selbstbestimmung die Forderungen des Sittengesetzes mit denen seines individuellen Wohls auszugleichen, und somit moralisch gut oder böse, sittlich oder unsittlich zu sein. Es ist das Recht der Sittlichkeit selbst, frei von allem Zwange zu sein. Der Begriff des Rechts fordert mithin eben so sehr, daß die sittliche Gesinnung der einzelnen Subjekte völlig frei gelassen werde, als daß eben diese sittliche Gesinnung, als nothwendige Voraussetzung der vollen Realisirung seiner selbst, in den einzelnen Subjekten lebendig sei. Beide Forderungen schließen sich indeß keineswegs aus, sondern sind vielmehr sich gegenseitig postulirende Gegensätze, unterschiedene, aber zugleich sich gegenseitig bedingende Momente des Rechtsbegriffs selbst: damit jedes Glied der Nation das Recht der sittlichen Freiheit wirklich habe und ausüben könne, dazu ist es nothwendig, daß die Sittlichkeit selbst in der Nation lebendig sei, und gerade der Begriff dieser Sittlichkeit fordert seinerseits umgekehrt, daß jedes Subjekt rechtlich frei sei in Beziehung auf seine sittlichen Entschließungen. Die Realisirung des Rechtsbegriffs in diesen seinen beiden Momenten ist der Begriff des Staats, d. h. es ist der Zweck, das Wesen und der Begriff des Staats, den Gegensatz in sich zu vermitteln, und jene Forderung nach ihren beiden entgegengesetzten Momenten zu erfüllen. Und da von deren Erfüllung die Realisirung des Rechtsbegriffs abhängig ist, so hat letztere das Dasein und den Begriff des Staats zu ihrer Voraussetzung.

3.

Es ist einer der augenfälligsten, obwohl allgemein acceptirten Mißgriffe der Hegel'schen Rechtsphilosophie, daß sie den Begriff des Staats in die Realisirung der sittlichen Idee setzt. Ist dieß das Wesen des Staats und hat der Staat die Nothwendigkeit seiner Existenz immanent in sich selbst, so müßte der Staat auch

berechtigt und verpflichtet ſein, die ſittliche Geſinnung oder doch deren Aeußerung, einzelne ſittliche Thaten, wie ſittliche Handlungsweiſe im Allgemeinen, von ſeinen Bürgern zu erzwingen. Dieſer Zwang wäre nur erträglich unter der abſtrakt idealiſtiſchen, realiter unmöglichen Vorausſetzung, daß irgend ein Staat, irgend ein Volksbewußtſein, im Beſitz aller wahrhaft-ſittlichen Principien, aller wahren Forderungen des Sittengeſetzes ſei. Und ſelbſt unter dieſer Vorausſetzung wäre dieſer Zwang der Tod aller politiſchen Freiheit. Denn eben damit wäre die Gewiſſensfreiheit, und in ihr — wegen des untrennbaren Zuſammenhangs zwiſchen Sittlichkeit und Religion — auch die Glaubensfreiheit des Einzelnen vernichtet. Die Hegel'ſche Staatstheorie, die das Stichwort der Zeit, die Freiheit, unaufhörlich im Munde führt, wäre, conſequent durchgeführt, die allerunfreiſte von der Welt. Hegel kam zu ſeinem Staatsbegriffe durch die ganz abſtrakte, einſeitige und falſche Faſſung des Begriffs des formellen Rechts oder des Rechts im engern Sinne, und durch den Zwang ſeiner ebenſo einſeitigen Methode, nach welcher der formelle Rechtsbegriff ſich aufheben muß, und demgemäß zunächſt in die Sphäre der ſ.g. Moralität übergeht. „Dieß, daß ein Daſein überhaupt, Daſein des freien Willens ſei, iſt das Recht. Es iſt ſomit überhaupt die Freiheit, als Idee" (Rechtsphiloſ. §. 29); — dieſe Begriffsbeſtimmung iſt ſo abſtrakt und allgemein, daß ſie an völlige Unbeſtimmtheit und Inhaltsloſigkeit ſtreift. Was der freie Wille und die Freiheit ſei, iſt im Vorhergehenden ebenfalls nur in ganz abſtrakten Formeln angegeben; in Wahrheit erfahren wir erſt am Ende der Rechtsphiloſophie mit der Begriffsbeſtimmung des Staats als der Realiſirung der ſittlichen Idee, d. h. der Freiheit, was die Freiheit und damit das Recht iſt. Außerdem fehlt das Hauptmoment im Begriffe des Rechts, das Moment der immanenten Nothwendigkeit ſeines Inhalts, ohne die das Recht nicht Recht iſt, weil ihm die Macht der Nöthigung fehlt. Es iſt nirgends nachgewieſen, daß der freie Wille ein Daſein haben oder ſich geben müſſe. Denn daß er überhaupt iſt, iſt noch nicht dieß, „daß ein Daſein überhaupt, Daſein des freien Willens

sei." Vielmehr ist der freie Wille nach Hegel's Bestimmung, d. h. der Wille, „der schlechthin bei sich ist, weil er sich auf nichts, als auf sich selbst bezieht", oder „der überhaupt nur den freien Willen will", — diese reine Selbstbestimmung, dieser abstrakte freie Wille ist rein für sich und in sich, und sein Dasein, d. i. „sein Sichgegenüberstehen", seine immanente Gegenständlichkeit (Objektivität) in sich selbst, ist nicht ein Dasein überhaupt, sondern eben nur sein Dasein, ein logisches abstraktes Gedankendasein, das zu keiner äußern, realen Existenz kommen kann, und dem daher Hegel ganz willkührlich eine äußerliche reale, objektive Welt gegenüberstellt, auf welche der freie, sich nur auf sich beziehende Wille dann doch wieder als auf ein Anderes, Unterschiedenes sich bezieht, und damit erst ein äußeres Dasein sich giebt. Dieß äußere unmittelbare Dasein soll das Dasein des freien Willens in einer Sache, und dieß der Begriff des Eigenthumsrechts sein. Auch hier fehlt wiederum der Nachweis der immanenten Nothwendigkeit, d. h. man begreift nicht, was gerade die Hauptsache ist, woher der Mensch ein Recht hat, „seinen Willen in eine Sache zu legen", und ihm darin ein äußeres Dasein zu geben, und noch viel weniger, warum, wenn ich meinen Willen in eine bestimmte Sache gelegt habe, nicht hintenher ein Anderer auch den seinigen hineinlegen kann und darf, warum also die Sache mein, und nicht auch Anderer Eigenthum ist, da doch die Sache, als bloßes Gefäß betrachtet, meinen, wie jeden andern Willen aufnimmt. In das Eigenthumsrecht läßt dann Hegel den Begriff des Rechts überhaupt, des Rechts im engern eigentlichen Sinne oder des „formellen Rechts", schlechthin aufgehen; er handelt zwar vom Vertragsrechte, aber dieß ist ihm nur eine Form oder Modification des Eigenthumsrechts, das Rechtsverhältniß zwischen Eigenthümer und Eigenthümer; von ihm aus springt er sogleich in das Unrecht, d. i. in die Aufhebung des formellen Rechts über. Er weiß daher nichts von Familienrechten als solchen, und noch weniger vom gentilicischen und National-Rechte: alles dieß gehört ihm in die Sphäre der Sittlichkeit, die über das formelle, eigentliche Recht hinaus ist, und es nur zum aufgehobenen

Momente hat. Daß nun die Basis des Familienverhältnisses die Sittlichkeit sei, wird freilich Niemand läugnen; wir haben selbst nachgewiesen, daß das Familienrecht die sittliche Gesinnung fordere. Nichtsdestoweniger giebt es nothwendige Rechte und Pflichten der Familienglieder, die ebenso reine, erzwingbare, formelle Rechte sind, als das Eigenthums- und Vertragsrecht. Hier macht also Hegel eine Scheidung, die in der Natur der Sache nicht liegt. Auf der andern Seite macht er einen Uebergang, der der Natur der Sache, d. i. dem Rechtsbegriffe, geradezu widerspricht, ihn vernichtet. Nach ihm geht die Sphäre des formellen (abstrakten) Rechts durch das Unrecht hindurch in die der Moralität über: der Rechtsbegriff im engern eigentlichen Sinne hebt sich auf in den Standpunkt der Moralität. Wie aber das Recht in irgend einer Beziehung als aufgehoben, als bloßes Moment zu fassen sei, ist schlechthin unbegreiflich. Das Recht ist vielmehr gerade das allerselbständigste, unantastbarste Gebiet des Geistes, über das keiner andern Sphäre, weder der Moralität und Sittlichkeit, noch der Religion, der Kunst und Philosophie irgend eine Macht einzuräumen ist. Mit der Aufhebung dieser absoluten Selbständigkeit ist alle Gemeinschaft der Menschen und damit die Moralität und Sittlichkeit, Religion, Kunst und Philosophie, weil überhaupt die Menschheit des Menschen, aufgehoben. Ja die Sphäre der Moralität oder „die Unendlichkeit der Subjektivität", d. i. jene spontane Selbstentscheidung des Ichs über Gut und Böse, über die Forderungen des allgemeinen Sittengesetzes und des individuellen Wohls, in die Hegel das Recht zunächst übergehen läßt, so wie die Sittlichkeit als die freie concrete Einigung des Ichs (seines eigenen Willens) mit dem allgemeinen Sittengesetze („dem allgemeinen Willen"), zu deren Momenten er wiederum Recht und Moralität macht, — sind selbst nur Rechte der Subjektivität, ebenso reine, „formelle", eigentliche Rechte, als das Eigenthums- und Vertragsrecht. Ohne diese Berechtigung wären sie eben so wenig in der Gemeinschaft der Menschen anzuerkennen, als Religion, Kunst und Wissenschaft, d. h. gäbe es kein Recht der Moralität und Sittlichkeit, und damit kein Recht

der Religion, der Kunst und Wissenschaft, so wären alle diese theuersten Namen der Menschheit ein blos subjektiv-willkührliches Thun und Treiben, dem wohl der Einzelne sich beliebig hingeben könnte, das aber kein Anderer anzuerkennen genöthigt wäre. Denn daß in dem Rechte der Moralität und Sittlichkeit unmittelbar zugleich das Recht der Religion, Kunst und Philosophie liegt, wird sich sogleich näher zeigen. —

Kehren wir nämlich von dieser Abschweifung zu unserem Thema zurück, so ergiebt sich aus dem Obigen als Princip der weiteren Entwickelung, daß es die Grundbestimmung im Begriffe des Staats ist, die Objektivirung und Realisirung des Nationalrechts und damit des Rechtsbewußtseins der Nation zu sein. Denn das Nationalrecht umfaßt in concreter Identität alle Momente des Personenrechts und damit wiederum das Eigenthums- und Vertragsrecht. Und in der Realisirung desselben ist jener Gegensatz im Rechtsbegriffe selbst nothwendig vermittelt: denn es läßt sich nur realisiren, sofern das Rechtsbewußtsein der Nation auf die Sittlichkeit derselben basirt ist. Der Staat erfüllt jene entgegengesetzten Forderungen, indem er das Rechtsbewußtsein der Nation realisirt, und er realisirt dieses, indem er jene erfüllt.

Der Staat ist demgemäß keine zufällige Erfindung, kein willkührlich geschlossener Vertrag der einzelnen Subjekte, kein Gewaltstreich einer besonders mächtigen Persönlichkeit, keine von der äußern Noth und dem materiellen Bedürfniß abgedrungene Vereinigung, sondern er ist in seinen ersten Anfängen eben so unmittelbar und nothwendig, als das Recht selbst, mit der gegebenen Natur des Menschen, mit dem Begriffe des menschlichen Wesens gesetzt, und entwickelt sich gleichmäßig mit der Entwickelung des Rechts und somit des menschlichen Geistes, als des wollenden Geistes überhaupt. Mit dem Hervortreten des Rechtsbewußtseins bildet sich ein geordneter Zustand des menschlichen Zusammenlebens, und in und mit dieser Ordnung schreitet die Bildung des Rechtsbewußtseins fort. Zugleich aber kann vom Staate im eigentlichen Sinne erst die Rede sein, nachdem die erste (patriarchalische) Familieneinheit in die Mannichfaltigkeit der Familien

und Geschlechter sich ausgebreitet und aufgelöst hat, und damit das Familien- und Geschlechtsbewußtsein in das Nationalbewußtsein übergegangen ist. Der Entstehung des Staats geht also einerseits der erste patriarchalische, im Bewußtsein der Familieneinheit wurzelnde Zustand, andererseits die Auflösung desselben in die Ungebundenheit des Nomadenlebens voran. Denn in beiden Fällen ist noch keine Nation, kein Nationalbewußtsein, und also auch kein Nationalrecht vorhanden. Letzteres tritt erst ein mit der Aufhebung jener Ungebundenheit der verschiedenen Familien und Geschlechter und Fixirung derselben in festen Wohnsitzen behufs des Ackerbaues, Handels und Gewerbes. Nur sofern also jene Lebensformen zugleich Uebergänge zum Nationalleben sind, können sie als die ersten, rohen Anfänge des Staatslebens angesehen werden.

Welchen Gang der Entstehung aber auch der Staat historisch genommen haben möge, immer ist er, der obigen Grundbestimmung seines Begriffs nach, erst vorhanden mit jenen Institutionen, Ordnungen und Einrichtungen, welche zur Erhaltung der rechtlichen Existenz der Nation nothwendig sind, und gewisse Leistungen der einzelnen Volksglieder voraussetzen. Denn eben damit beginnt das National-Recht sich selbst zu objektiviren und zu realisiren, das Rechtsbewußtsein der Nation in gegenständlicher und damit erst realer Existenz hervorzutreten, d. h. erst damit ist der Staat als die Realisirung des nationalen Rechtsbewußtseins gesetzt, constituirt. Daß aber solche Institutionen mit der Entwickelung des Rechts zum Nationalrechte hervortreten müssen, liegt, wie gezeigt, im Begriffe des Nationalrechts selbst.

Inhalt und Form dieser Institutionen ist durch ihren Zweck bedingt. Ihr Zweck aber ist zunächst die Erhaltung der rechtlichen Existenz der Nation; und da diese durch jedes Unrecht (dessen reale Möglichkeit oben aus dem Begriffe des Rechts und der Subjektivität selbst nachgewiesen ist) gefährdet wird, so ist der erste und nächste Inhalt jener Institutionen nothwendig auf die Verhinderung jeder Rechtsverletzung und eventualiter auf die Wiederherstellung des verletzten Rechts gerichtet, d. h. das erste prin-

cipale Moment des Staatsbegriffs ist die Ordnung der Rechtspflege. Sie unterscheidet sich von selbst in die Polizei- und Justiz-Verwaltung, jene auf Erhaltung der rechtlichen Ordnung und Verhütung von Rechtsverletzungen, diese auf Schlichtung des streitiggewordenen und Wiederherstellung des verletzten Rechts, abzweckend.

Der Rechtspflege, die dem Innern des Staats, d. h. dem Verhältnisse der einzelnen Volksglieder zu einander und zum Ganzen der Nation gilt, steht die Rechtspflege gegenüber, die sich auf das Aeußere des Staats, d. h. auf das Verhältniß des Staats zu andern Staaten und Völkern, bezieht. Auch diese unterscheidet sich in sich in die Militär-Verwaltung und die s. g. Diplomatie oder Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten, jene auf Erhaltung des Völkerrechts, Verhütung von Rechtsverletzungen gegen den Staat und Vertreibung der Gewalt mit Gewalt, diese auf Gründung neuer bestimmter Rechtsverhältnisse (Verträge), Schlichtung des streitigen und Wiederherstellung des verletzten Rechts gerichtet.

Da nun aber das Rechtsbewußtsein der Nation und dessen Realisirung durch das sittliche Bewußtsein und die nationale Sittlichkeit wesentlich bedingt ist, so fordert der Rechtszustand und dessen Erhaltung von selbst National-Institutionen, welche die Entwickelung, Erhaltung und Förderung der nationalen Sittlichkeit zum Inhalte und Zwecke haben. Die Sittlichkeit aber bezieht sich, ihrem oben aufgestellten Begriffe gemäß, im Gegensatz gegen das Recht, nicht auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen und zu den Einzelwesen der Welt, sondern in Wahrheit auf das Verhältniß des Menschen zu Gott; jenes ist nur Moment und Consequenz von diesem. Denn ob ich mein individuelles Wohl dem allgemeinen Sittengesetze unter- oder überordne, ob ich mein Wollen und Thun demgemäß in Einklang oder in Widerspruch mit letzterem setze, — diese Entscheidung bezieht sich zunächst und unmittelbar nur auf das Verhältniß zwischen mir in meiner Individualität und mir selbst in meiner Allgemeinheit, oder ist eine Selbstbestimmung des Ichs über den Gegensatz zwi-

schen der Individualität und der Allgemeinheit seiner selbst. Da nun aber dieser Gegensatz ein gegebener, durch Gott selbst gesetzter ist, und da er an sich der göttlichen Bestimmung nach die Vermittelung der beiden Entgegengesetzten (d. i. die sittliche Persönlichkeit — das moralisch Gute) fordert, aber kraft der Spontaneität des Ichs ebensowohl zum Widerspruch beider fortgetrieben werden kann; so ist die Entscheidung hierüber in Wahrheit eine Selbstbestimmung des Ichs über sein Verhältniß zu Gott und dem göttlichen Willen. Fasse man den Begriff der Sittlichkeit, wie man wolle, — immer wird er von selbst zum Begriffe der Religion zurückleiten, eben weil er ganz in die Innerlichkeit des Geistes fällt. Zur sittlichen Gesinnung bin ich keinem Menschen, keiner Macht der Welt, und mithin, wenn überhaupt, nur Gott verpflichtet; soll also von moralischer Verbindlichkeit und sittlicher Nothwendigkeit die Rede sein, so kann sie nur auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, auf die Religion basirt werden *). — Damit folgt dann aber von selbst, daß, wenn der Rechtszustand von der sittlichen Bildung des Volks abhängig ist, der Staat nicht nur die Sittlichkeit, sondern auch die Religion zu vertreten und zu fördern berechtigt und verpflichtet ist. Und da Religion und Sittlichkeit andererseits eben so eng mit der Kunst und Wissenschaft zusammenhängen, als der Wille mit der Erkenntniß, so müssen jene National-Institutionen, welche auf die Erhaltung und Entwickelung der nationalen Sittlichkeit gerichtet sind, auch die Kunst und die Wissenschaft umfassen. Der innern und äußern Rechtspflege tritt mithin als dritte Staatsgewalt die Pflege der nationalen Sittlichkeit und damit der Religion, Kunst und Wissenschaft zur Seite. Es versteht sich von selbst, daß auch diese nicht blos positiv, sondern auch negativ (prohibitiv) sich zu

*) Es versteht sich von selbst, daß es hier gleichgültig ist, ob Gott persönlich, als der transcendente selbstbewußte Schöpfer, und damit Ordner und Gesetzgeber der Welt, oder blos substantiell, als gesetzmäßig waltende Naturkraft, Weltordnung, Weltseele, Weltgeist ꝛc. gefaßt werde.

bethätigen, und also Alles, was die nationale Sittlichkeit, Religion, Kunst und Wissenschaft gefährdet, durch alle ihr rechtlich zu Gebote stehenden Mittel zu bekämpfen hat. Da aber der Staat nur mittelbar, vermittelst des Zusammenhangs des Rechts mit der Sittlichkeit, an dem Zustande, an Inhalt und Form der Religion, Kunst und Wissenschaft betheiligt ist, so darf auch die Staatsgewalt nur soweit in dieß Gebiet des freien Geistes eingreifen, als der Einfluß desselben auf die nationale Sittlichkeit, und damit auf den Rechtszustand des Volks nachweisbar ist. Und da jeder Staatsbürger dem Begriffe der Subjektivität, d. i. dem Rechtsbegriffe gemäß, in seiner sittlichen Gesinnung und somit in seinen religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Ueberzeugungen frei sich selbst angehört, d. h. da Sittlichkeit und Religiosität nichts Erzwingbares, die Gewissens- und Glaubensfreiheit vielmehr ein volles juristisches Recht ist, so folgt von selbst, daß die Staatsgewalt auf diesem Gebiete überhaupt keine unmittelbare äußere Zwangsgewalt ist, sondern nur die innerlich zwingende Gewalt der Wahrheit auf alle Weise zu heben und zu kräftigen, alle sittlichen Bestrebungen zu unterstützen, allen unsittlichen entgegenzuwirken hat, d. h. nicht als zwingende, sondern nur als leitende Macht auftreten kann. Der Staat darf also z. B. einen entschieden unsittlichen Charakter auf keine Weise als seinen Beamten dulden; er hat vielmehr neben der Fähigkeit vor Allem die Sittlichkeit seiner Diener im Auge zu behalten. Ebenso wenig aber darf er ein bestimmtes Dogma zur Bedingung des Staatsdienstes oder gar des Bürgerthums machen; während er andererseits allerdings berechtigt ist, das der Sittlichkeit förderlichste Glaubensbekenntniß stillschweigend zu begünstigen, und aus ihm vorzugsweise seine Diener zu erwählen.

Von den genannten drei Staatsgewalten bezwecken demnach die beiden ersten die Erhaltung des Rechtszustandes, die dritte dagegen die Entwickelung und Förderung des Rechtsbewußtseins der Nation, das, von der nationalen Sittlichkeit abhängig, seinerseits wiederum den äußeren Rechtszustand bedingt. Daß neben jenen dreien meist noch die s. g. Finanz-Verwaltung als

besondere Staatsgewalt auftritt, hat seinen Grund einfach darin, daß die rechtsgemäße Herbeischaffung, Regulirung und Administration der Mittel (Abgaben ꝛc.) zur Bildung und Erhaltung jener drei Staatsgewalten meist eben so wichtig, als schwierig und weitläuftig ist. An sich bilden indeß nur jene drei in ihrer Totalität, repräsentirt durch die sie ausübenden Subjekte (Staatsbeamten), die Regierung im engern eigentlichen Sinne, der dann die Masse des an der Ausübung der Staatsgewalten nicht unmittelbar betheiligten Volks, als der Regierten, gegenübertritt. Regierung und Regierte zu concreter Einheit zusammengefaßt, machen das Ganze des Staats selbst aus, d. h. der Begriff des Staats ist Eins mit dem Begriffe der Nation, deren National-Leben zu einem geordneten, nach bestimmten Institutionen verwalteten Rechtszustande sich erhoben hat.

(Der Schluß im nächsten Hefte.)

Strauß und Bruno Bauer.

Eine kritiſche Parallele.

Von

Profeſſor Dr. Chr. F. Weiße.

Die Deutſchen Jahrbücher, ſie, die vor Kurzem noch D. F. Strauß einen Jupiter tonans nannten, haben neuerdings den Sturz dieſes Olympiers durch das Haupt einer neuen Götterdynaſtie verkündigt. Aus dem Tartaros, in welchen der Blitzſtrahl des kritiſchen Zeus einen unglücklichen Titanen hinabgeſchleudert hatte *), um dort ſich „mit Japetos und Kronos weder der Strahlen des Helios, noch kühlender Winde zu erfreuen" **), hat ſich die „Figur" dieſes Titanen rieſig emporgehoben, und nicht nur über die Erde einen neuen Sturm gebracht, ſondern auch den kritiſchen Olymp in ſeinen Grundfeſten erſchüttert. — Den Gegnern der modernen, philoſophiſchen Bibelkritik konnte ohne Zweifel kein willkommneres Schauſpiel geboten werden, zumal da, was den Reiz dieſes Schauſpiels noch um ein Beträchtliches erhöht, es ihnen freiſteht und in gewiſſem Sinne die Berechtigung ihnen gar nicht abgeſprochen werden kann, den angeblichen Sieg dieſer jüngeren kritiſchen Dynaſtie über die ältere als einen Sieg des kritiſchen Aberwitzes über den gemeinen, aber geſunden, kritiſchen Menſchenverſtand zu betrachten. Wir wollen uns indeß hier nicht ohne Weiteres unter die triumphirenden Gegner geſellen; wir wollen kaltblütig und unparteiiſch die Gründe in Erwägung ziehen, welche die Bauer'ſche Kritik für ſich anführen kann, wenn ſie ſich als im Princip über die Straußiſche fortgeſchritten, und die Straußiſche als durch ſie antiquirt verkündigt.

*) Strauß, chr. Glaubenslehre I. S. 2, Anm. 4.

**) Hom. Il. VIII, v. 479—481.

Schon als das Straußiſche Werk erſchienen war, hörte man von verſchiedenen Seiten die Meinung ausſprechen, daß die Kritik auf dem Standpunkte, auf den ſie durch dieſes Werk geſtellt war, unmöglich ſtehen bleiben könne, daß ſie, wenn ſie ſich nicht zu einer Rückkehr nach dem Poſitiveren entſchließen wolle, noch einen Schritt weiter in der Negation werde thun müſſen. Als dieſen weiteren Schritt bezeichnete man damals den Entſchluß, die evangeliſche Geſchichte, wie ſie vorliegt, für ein Erzeugniß nicht ſowohl des Mythus, als vielmehr geradezu des Betrugs und abſichtlicher Täuſchung auszugeben *). Es konnte befremdlich ſcheinen, dieſe Conſequenz einer kritiſchen Arbeit unterzulegen, die ja ihrer urſprünglichen Anlage nach nicht minder gegen die Anſichten des wolfenbüttel'ſchen Fragmentiſten, oder eines Bahrdt und Venturini gerichtet war, wie gegen den orthodoxen Geſchichtsglauben, die eben dies als den Gewinn der neuern, philoſophiſchen Geſchichtsbetrachtung aufgezeigt hatte, daß durch ſie eine Anſicht der bibliſchen, ſowie überhaupt aller ſagenhaft entſtellten oder gefärbten Geſchichte möglich werde, welche gleich weit von beiden, bisher ausſchließlich einander gegenüberſtehenden Auffaſſungsweiſen entfernt ſei. Dennoch iſt nicht zu verkennen, daß die Art und Weiſe, wie Strauß die Kritik gehandhabt hatte, zu jener Erinnerung einen nur zu begründeten Anlaß gab. Denn nicht nur, daß er, wie man mit Recht ihm bemerklich gemacht hat, in ſeiner Deutung der Erzählungen, namentlich des vierten Evangeliums, ſeinem Princip der „mythiſchen Erklärung" offenbar untreu wird, und an mehr als einer Stelle geradezu auf Abſichtlichkeiten hinauskommt: ſo iſt auch der von ihm zum Grunde gelegte Begriff des Mythiſchen auf der einen Seite ein ſo unklarer, auf der andern ein der Vorſtellung eines Gemachten, abſichtlich Erfundenen ſo nahe ſtehender, daß mit ſeiner Anwendung dem Wiedereindringen dieſer Vorſtellung keineswegs vorgebeugt, daß vielmehr derſelben Thor und Thüre geöffnet wird. Eine mythiſche Dichtung, die bei jeder ihrer Aeuſſerungen einen äußerlichen, verſtandesmäßig nachweisbaren, durch-

*) S. z. B. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der ev. Geſch. S. 47.

aus proſaiſchen Zweck verfolgt, den Zweck der Verherrlichung eines beſtimmten, hiſtoriſch dageweſenen Individuums, eine Dichtung überdieß, die ſich bei dieſem Werke ſo ſehr aller inwohnenden productiven Kraft baar und ledig zeigt, daß ſie nur Vorgedichtetes, ſchon vorhandene Bilder und Anſchauungen auf den Gegenſtand, den zu verherrlichen ihr aufgegeben iſt, mechaniſch zu übertragen, aber nicht das Geringſte aus eigenen Mitteln hinzuzufügen weiß, — eine ſolche Dichtung, ein ſolcher Mythus ſieht fürwahr einer künſtlich angelegten Maſchinerie der „Verherrlichung" ſo zum Verwechſeln ähnlich, daß ſich von ſeinen Erzeugniſſen, ſie ſeien Gebilde des Mythus, nicht Machwerke einer betrügeriſchen Abſichtlichkeit, zwar ſagen, zwar verſichern, aber auch nur ſagen oder verſichern läßt.

Unverkennbar alſo waltet in dem Straußiſchen Werke ein Mißverhältniß zwiſchen ſeinem Princip und Reſultate, zwiſchen ſeiner Intention und Ausführung ob, das, wenn nicht das Princip ohne Weiteres aufgegeben, die Intention als eine von Grund aus fehlerhafte verlaſſen werden ſollte, nothwendig zu einer neuen Kriſis führen mußte. Princip aber und Intention des Werkes konnten wenigſtens von denjenigen nicht ſchlechthin abgewieſen werden, welche mit dem Verfaſſer die allgemeine Prämiſſe des philoſophiſchen Syſtems, der philoſophiſchen Weltanſicht theilen. Strauß hatte ſich als Anhänger des Hegel'ſchen Syſtems der Philoſophie bekannt; ſeine „mythiſche Anſicht" der evangeliſchen Geſchichte war mit dem Vorgeben aufgetreten, wo nicht eine nothwendige Conſequenz dieſes Syſtemes, ſo doch eine Hypotheſe zu ſein, die mit den religions- und geſchichts-philoſophiſchen Principien deſſelben in beſtem Einklang ſtehe, und den Schlüſſel zur Löſung der Widerſprüche darbiete, die bei jeder andern Anſicht dieſer Geſchichte zwiſchen ihrem Inhalte und den unmittelbar aus jenen Principien zu ziehenden Folgerungen obwalte. Darum mußte wenigſtens der Grund dieſes Vorgebens, der Zuſammenhang der „mythiſchen" Hypotheſe mit den Principien des Hegel'ſchen Syſtemes für die Anhänger des letztern ein Object weiterer Unterſuchung werden. Es mußte die Frage aufgeworfen werden, ob

nicht der Verfasser des „Leben Jesu", indem er die evangelische Geschichte „mythisch" zu erklären unternahm, wenigstens einer Aufgabe sich unterzogen hat, die allerdings von der Religionsansicht jenes Systemes der wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung gestellt wird, gesetzt auch, die Lösung dieser Aufgabe sei nicht so ausgefallen, daß es dabei für denjenigen, der die philosophischen Prämissen zugiebt, nothwendig sein Bewenden haben müsse. — Man weiß, daß von einem Theile der Hegel'schen Schule schon diese Frage verneinend beantwortet worden ist. Manche Anhänger Hegels wollen mit dem System dieses Denkers auch den buchstäblichen Glauben an die Wahrheit der biblischen Geschichte wohl verträglich finden; dagegen würde von allen diesen Anhängern schwerlich auch nur Einer jene Ansicht der biblischen Geschichte gut heißen wollen, welche vorhin von uns nicht zwar als die Intention des Straußischen Werkes, wohl aber als eine von dem unbefangenen Betrachter nicht wohl abzuweisende Consequenz seiner Ausführung bezeichnet ward.

In dem hier Angedeuteten ist der Grund enthalten, weßhalb es von dem Standpunkte der Hegel'schen Philosophie aus, wenn derselbe sich auch nach dieser Richtung hin als das, was er zu sein vorgiebt, als der allein wissenschaftliche, allein wissenschaftlich berechtigte behaupten wollte, nach Strauß noch einmal zu einer umfassenden Revision der Kritik der evangelischen Geschichte kommen mußte. — Zwar wenn es die Interessen dieses Standpunkts zugelassen hätten, daß alle Anhänger desselben sich mit ihrem besonderen wissenschaftlichen Thun genau innerhalb der Gränzen hielten, welche der Urheber des Systems der wissenschaftlichen Forschung, die ihm als die allein gehaltvolle, allein die Mühe des Forschens lohnende erschien, gezogen hatte, so würde innerhalb dieser Anhängerschaft überhaupt nie zu einer ausdrücklichen kritischen Bearbeitung jenes, das tiefste Interesse der Philosophie nicht minder, wie der Religion, in Anspruch nehmenden Gegenstands geschritten worden sein. Hegel für seine Person, — die Vorlesungen über die Philosophie der Religion, und auch jene über die

Philoſophie der Geſchichte *) bezeugen es, — hatte von dem Inhalte der evangeliſchen Geſchichte in ſeinen Haupt- und Grundzügen eine vollkommen deutliche, auf dem Wege eines unbefangenen, von eigentlicher wiſſenſchaftlicher Kritik unberührt gebliebenen Studiums der Geſchichtsquellen gewonnene und durch ſeine ſpekulative Religions- und Geſchichtsanſicht beſtätigte Anſchauung, eine ſolche, die ihm für das philoſophiſche nicht minder, wie für das religiöſe Bedürfniß genügend, einer Ergänzung, Befeſtigung und Erweiterung aber durch hiſtoriſche Specialkritik keineswegs bedürftig ſchien. Im Gegentheil, vor ſolcher Kritik hat Hegel, auf dem Gebiet der Profanhiſtorie nicht minder, wie auf dem der heiligen, ſtets eine gewiſſe Apprehenſion an den Tag gelegt, aus dem mit den Principien ſeines Philoſophirens in einem ſehr natürlichen Zuſammenhang ſtehenden Grunde, weil er kein Princip immanenter wiſſenſchaftlicher Entſcheidung und Gewißheit für dieſelbe abzuſehen vermochte, während ihm doch der geſchichtliche Inhalt ein zu bedeutendes Intereſſe behielt, als daß er denſelben in ſeinem ganzen Umfange dem kritiſchen Zweifel preiszugeben für einen gleichgültigen oder wohl gar wiſſenſchaftlich gewinnreichen Erfolg hätte achten können. Die Anſchauung des Geſchichtlichen, ſowohl die des profanen, als beſonders die des heiligen Geſchichtsinhalts, der unbefangene Glaube an die factiſche Wahrheit dieſes Geſchichtlichen, galt ihm, ſeinen pſychologiſchen Vorausſetzungen über das Verhältniß der „Vorſtellung" oder des „vorſtellenden Denkens" zum „Begriff" und „begreifenden Denken" gemäß, auf der einen Seite als ein nothwendiger Durchgangspunkt zum philoſophiſchen Erkennen, auf der andern, für die große Mehrzahl der Menſchen, als das nothwendige Surrogat dieſes Erkennens, und auch für die philoſophiſch Eingeweihten ſelbſt als der nicht wohl zu entbehrende, ſubſtantielle Hintergrund des Gedankenlebens in der reinen Wahrheit und im abſoluten Wiſſen. Dennoch kann dieſes Subſtantielle nach ihm nie ſelbſt Gegenſtand eines eigentlichen Wiſſens werden; es bleibt, wie nach Platon alles Sinnliche

*) Werke Bd. IX, S. 336 f.

Gegenstand nur der δόξα, nicht der ἐπιστήμη ist, ein Inhalt nur eben des Anschauens und Vorstellens, nicht des begreifenden Denkens und Erkennens. Darum eben entbehrt das Geschichtliche eines immanenten Kriteriums der Wahrheit und Unwahrheit seiner Momente; historische Kritik, als eigentliche Wissenschaft, ist nach Hegel ein unmögliches, in sich widersprechendes Unternehmen. — In diesem Sinne sehen wir, die evangelische Geschichte betreffend, Hegel nicht nur im Allgemeinen den Glauben an einen persönlichen historischen Christus, sondern auch die Ueberzeugung festhalten, daß das Charakterbild, welches uns von diesem Christus die evangelischen Urkunden geben, ein wahres und geschichtlich treues ist, daß Christus die Worte, die uns diese Urkunden berichten, wirklich gesprochen, die Schicksale, von denen sie erzählen, wirklich erfahren hat, während er doch andererseits die Wundergeschichten, mit denen diese Erzählungen so reich ausgestattet sind, „als ein Gemisch von wunderbaren, abenteuerlichen Fabeln, als ein Zwitter von morgen- und abendländischen Vorstellungen", aber auch dieß „auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetischen Welt" zu bezeichnen keinen Anstand nimmt *). Weder die eine, noch die andere Annahme darf bei ihm für ein Ergebniß historischer Kritik genommen werden; beide sind, wie gesagt, nur das Ergebniß einer unbefangenen Geschichtsbetrachtung, und konnten von ihm eben so wohl auf dem Wege des gesunden Menschenverstandes, wie auf dem des spekulativen Denkens gewonnen werden. Keineswegs aber ist darum anzunehmen, daß Hegel diese Ergebnisse für den Gesammtinhalt, sei es der Religion oder der Philosophie, als gleichgültig erachtet habe. Im Gegentheil, der historische Christus, oder vielmehr, das in den evangelischen Urkunden der geschichtlichen und religiösen Anschauung vorliegende Charakterbild des historischen Christus bildet, als historisches, nach ihm ein unentbehrliches Moment eben so sehr des religiösen Organismus in seinem geschichtlichen Entwicklungsprocesse, wie der

*) Vorlesungen über Geschichte der Philosophie Bd. I. (Werke Bd. XIII.) S. 220.

philosophischen Erkenntniß dieses Organismus, während dagegen andererseits die Negation des Buchstabens der biblischen Ueberlieferung und des in diesem Buchstaben enthaltenen Wunderglaubens als nothwendige Consequenz der philosophischen Natur- und Geschichtsansicht sich erweist, welche mit solchem Wunderglauben auf keine Weise zusammenbestehen könnte.

So Hegel, in dessen Lehre, wie hieraus ersichtlich, das Ergebniß einer historischen Kritik der evangelischen Geschichte vorausgenommen, die Kritik selbst aber, eben mit dieser Vorausnahme des von ihr zu erwartenden Ergebnisses, für ein überflüssiges, ja, wegen der davon zu besorgenden Irrungen, unzulässiges Beginnen abgelehnt ist. Daß es innerhalb der Schule Hegels bei dieser Ablehnung nicht verbleiben konnte, erklärt sich leicht aus der Zweideutigkeit, von welcher ein so nur vorausgenommenes, nicht wissenschaftlich erwiesenes, ja der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises sogar geflissentlich entzogenes Resultat nothwendiger Weise gedrückt werden muß. Haben wir es doch erlebt, wie in einem beträchtlichen Theile dieser Schule jene Ablehnung der historischen Kritik bald in eine ausdrückliche Negation aller Resultate einer wissenschaftlichen Kritik, in einen unkritischen Wort- und Buchstabenglauben umschlug. Diese Wendung konnte unter den Anhängern stricter Observanz um so weniger ausbleiben, je mehr schon durch den Autoritätsglauben an das Wort des Meisters der geistigen Unfreiheit Vorschub geschah, aus welcher allein inmitten eines philosophischen Zeitalters und philosophirender Kreise solcher Buchstabenglaube hervorgehen kann, und je mehr die eigene persönliche Gesinnung des Meisters, obwohl solcher Unfreiheit fern, sich doch allenthalben dem Positiven und Geltenden in Staat und Kirche zuneigte. In diesem Sinne kann das Unternehmen Strauß's, so wenig dasselbe auch ein der persönlichen und wissenschaftlichen Denkweise des Meisters der Schule entsprechendes war, so sehr es schon in seiner ersten Anlage den Abfall von diesem Meister enthält, doch keineswegs als ein innerhalb der Schule selbst unprovocirtes, aus dem Stegreife begonnenes, betrachtet werden. Es war die, durch den Geist der Schule, durch das Princip des Sy-

stemes selbst gebotene Reaction gegen die innerhalb des Kreises der Schule überhand nehmende Unkritik und Geisteskuechtschaft. — Aus diesem Gesichtspunkte ist es, schon früher in den „Streitschriften zur Vertheidigung des Leben Jesu", und neuerdings in der Einleitung zur „christlichen Glaubenslehre", von seinem Urheber selbst betrachtet und bezeichnet worden, der also hiermit fortfährt, sich, trotz der zum Theil eingestandenen Abweichungen, d. h. seinem wissenschaftlichen Gesammtstandpunkte nach, als noch innerhalb der Schule stehend zu bekennen. Hatte aber das Streben einer solchen, an sich vollkommen berechtigten Reaction den philosophischen Kritiker, der sich ihm unterzog, sowohl in der Anlage, als in der Ausführung seines Unternehmens, weit über die Gränzen der Ansicht und Ueberzeugung hinausgeführt, welche die Schule in Bezug auf den geschichtlichen Gegenstand dieser Kritik für die ihrige erkennen kann: so wird es als nicht minder natürlich erscheinen, wenn wir von da ab innerhalb der Schule selbst einen weiteren Proceß dieses kritischen Verfahrens beginnen sehen, welcher zu seinem Ziele dieses hat, die Ergebnisse dieses Verfahrens mit den speculativen Voraussetzungen des Systemes, zu welchem sich die Schule bekennt, in Einklang zu setzen.

Das Ergebniß des Straußischen Werkes war seiner äußern und innern Beschaffenheit nach ganz dazu gemacht, die Besorgniß zu rechtfertigen, welche Hegel von der historischen Kritik geäußert hatte. Ohne in seinem philosophischen Glaubensbekenntnisse mit ausdrücklichem Bewußtsein oder auf deutlich nachweisbare Art von Hegel abzuweichen, ohne selbst die Voraussetzungen der Hegelschen Religionsphilosophie über das Vorhandensein eines historischen Christus und eines in den Evangelien aufbewahrten historischen Christusbildes geradezu Lügen zu strafen, hat doch Strauß eben dadurch, daß er den Inhalt der Evangelien zum Object des abstracten kritischen Verstandes machte, — was nach Hegel ein für allemal weder diese Geschichte, noch irgend eine überlieferte Geschichte werden soll, — die Bedeutung dieses erhabenen Bildes, so viel an ihm ist, vernichtet, und an die Stelle eines das religiöse Gemüth erfüllenden, und auch dem philosophischen Denken

einen reichen Stoff zur Verarbeitung gebenden Inhalts die kahle Leere geſetzt. Die Straußiſche Kritik iſt wirklich das, was nach Hegels, zwar nirgends, ſo viel uns erinnerlich, klar ausgeſprochener, wohl aber in ſeinen vielfältigen Aeußerungen über das Thun der modernen hiſtoriſchen und philologiſchen Kritik (die freilich, wo ſie z. B. gegen einen Niebuhr gerichtet ſind, nicht zum Ziele treffen) allenthalben involvirter Vorausſetzung, alle und jede hiſtoriſche Kritik ſein muß. Sie iſt ein Thun des blos äußerlichen, nüchternen Verſtandes, der, die Idee und die Anſchauung, in welcher, wenn wir von dem philoſophiſchen Denken abſehen, die Idee allein erfaßt werden kann, zur Seite ſtellend, allenthalben nur Endliches, alſo Unwahres, zu erfaſſen vermag, und höchſtens ſich dazu erhebt, dieſes Unwahre, mittelſt Hervorziehung des in ihm verborgenen Widerſpruchs, durch ſich ſelbſt gegenſeitig zu vernichten. Hegels Schule, ſofern ſie nur die Interpretin des Sinnes ihres Meiſters ſein wollte, durfte ſich vollkommen berechtigt glauben, das Reſultat dieſer Kritik von ſich abzulehnen: denn eben dieß war ja eine der Haupt- und Grundlehren dieſes Meiſters, daß der bloße Verſtand die geiſtige Wahrheit zu erfaſſen nicht vermöge. Allein dieſelbe Schule hatte zugleich von eben dieſem ihrem Meiſter die Prätention überkommen, nicht blos das ſpeculative Wiſſen, ſondern die Allheit des Wiſſens für ſich in Beſitz zu nehmen, und in ſich darzuſtellen. Dieſe Prätention mußte ſich, was jene niedern Wiſſensſphären betrifft, deren eine, jener Vorausſetzung zufolge, durch den Begriff der hiſtoriſchen Kritik bezeichnet wird, ohne Zweifel zu der Aufgabe geſtalten, dieſelben aus ſich ſelbſt heraus mit der höheren, ſpeculativen Sphäre zu vermitteln, oder, was gleichviel iſt, dem in dieſen niederen Sphären befangenen Wiſſen den Weg zu zeigen, auf welchem es zur Einſtimmung ſeiner Reſultate mit den Forderungen der ſpeculativen Wahrheit gelangen könne. Die Straußiſche Kritik, einmal vorhanden, ließ ſich von der Schule nicht ſo ohne Weiteres abweiſen. Sie verlangt, wenn anders die Prätention der Schule auf abſolutes Wiſſen ſich nicht ſelbſt Lügen ſtrafen ſollte, entweder Anerkennung oder Widerlegung; und ſo mußte man ſich denn

auch von jener Seite zwar mit Widerstreben, aber nothgedrungen, entschließen, der Kritik Rede zu stehen, und auf den kritischen Proceß sich einzulassen, so tief auch nach wie vor solches Treiben als unter dem eigentlichen Geschäft der speculativen Vernunft zurückbleibend betrachtet ward.

Diesem Geschäfte der Abrechnung mit der historischen Kritik oder der Vollziehung dieser Kritik in Bezug auf die biblische Geschichte hatte sich, gleich nach dem Erscheinen des Straußischen Werkes, im Sinne und im Namen der Schule Bruno Bauer unterzogen, in einer ausführlichen Beurtheilung, welche in den Berliner Jahrbüchern erschien. Es ist dieselbe, auf welche Strauß im dritten Hefte der „Streitschriften" ausführlich replicirt, und daran die bekannte und vielbesprochene Erörterung seines Verhältnisses zur Schule überhaupt geknüpft hat. — Es ist nicht ohne Interesse, auf diesen Aufsatz jetzt, nachdem sein Verfasser eine so ganz andere Stellung zur Kritik eingenommen hat, noch einmal zurückzublicken: derselbe ist ganz in dem Sinne jener scholastischen, ultragläubigen Afterspeculation abgefaßt, von der wir vorhin bemerkten, daß sie es war, durch welche die Straußische Kritik als eine innerhalb der Schule selbst nothwendige Reaction hervorgerufen worden ist. Er unterscheidet sich durch nichts von jenen in der Schule laut gewordenen Aeußerungen, auf welche sich diese Reaction selbst zunächst bezog, als nur etwa, — was allerdings nicht unmerkwürdig, als ein Beweis, wie unhaltbar die Hegelsche Ablehnung aller Kritik von jetzt an selbst den treuesten Anhängern dieses Philosophen erscheinen mußte, — durch das formale Zugeständniß von der Zulässigkeit, ja Nothwendigkeit einer kritischen Betrachtung der biblischen Geschichte überhaupt; ein Zugeständniß, welches jedoch durch die damit verknüpfte reservatio mentalis, daß die wahrhaft wissenschaftliche Kritik nur diejenige sei, von der man sich des Zurückkommens auf den Buchstaben der biblischen Berichte und auf die durchgängige Facticität ihres Inhalts zum Voraus versehen dürfe, der Sache nach gänzlich unwirksam gemacht ward. — Aber weit mehr, als durch dieses illusorische Zugeständniß sollte der Verfasser jenes Aufsatzes an seiner eigenen

Perſon, durch die in ſpäterer Zeit erfolgte radicale Umwandlung ſeiner Denkweiſe, den lebendigen Beweis geben von dem Unvermögen der ſpeculativen Vorausſetzungen Hegels, dem Eindringen der Kritik auf die Länge Widerſtand zu leiſten. In vollkommener Unabhängigkeit von Strauß, von dem er nach wie vor gänzlich abgewandt, ja zu dem er auch nachher in einem feindlichen Gegenſatze verblieb, hat Bauer anfangs nicht ohne Widerſtreben, ſpäter mit einer bis zum Fanatismus des Zerſtörens ſich ſteigernden Begeiſterung, in ſeinem Geiſte einen Proceß bibliſcher Kritik durchlebt, der um ſo merkwürdiger, und in ſeinen Ergebniſſen für das Verhältniß dieſer Kritik zur Hegelſchen Philoſophie um ſo lehrreicher iſt, als Bauer nicht, wie Strauß, in ſeiner kritiſchen Arbeit die ſpeculativen Vorausſetzungen, die er zu ihr hinzugebracht hat, zur Seite ſtellt, oder gut ſein läßt, und den geſchichtlichen Stoff nur mit dem abſtracten, logiſchen Verſtande handhabt, ſondern vielmehr auf jedem ſeiner Schritte die Speculation zu Rathe zieht, und jedes, auch das geringſte Detail der kritiſchen Ergebniſſe den ſpeculativen Forderungen conform zu machen, und mit dem Geiſte der ſpeculativen Philoſophie zu durchdringen ſucht.

Der erſte Anſtoß zu der Sinnesänderung, durch welche der genannte Kritiker aus einem Gegner der freien hiſtoriſchen Kritik zu ihrem Anhänger und Vorkämpfer geworden iſt, ſcheint ihm von Außen gekommen zu ſein. Bauer hat ſich zwar nirgends ausdrücklich dazu bekannt, aber dennoch glaubt Ref. nicht zu irren, wenn er annimmt, daß dieſer Anſtoß von ihm ſelbſt, von ſeinem Werk über die evangeliſche Geſchichte ausgegangen iſt. Denn in den erſten der Aufſätze und Schriften, in denen dieſe Sinnesänderung laut wird, treffen wir unſern Kritiker durchaus erfüllt von einer Anſchauung, die er ſpäter wieder aufgegeben hat, ja die er gegenwärtig, jemals gehabt zu haben, gern verläugnen möchte, nämlich von der Anſchauung der geſchichtlichen Wahrheit und Treue des ſynoptiſchen Chriſtusbildes, im Gegenſatze des johanneiſchen, welche bekanntlich die Grundidee von des Ref. oben genanntem Werke ausmacht. Vergebens müht ſich Hr. Bauer jetzt ab, eben dieß, daß es zuerſt dieſe Anſchauung war, welche ihn

von dem Joche seines frühern scholastischen Buchstabenglaubens emancipirt hat, vergessen zu machen. Er hat sich zu derselben, noch vor seiner „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes" (Bremen 1840), ausdrücklich bekannt in einer, in den ersten Monaten des Jahres 1840 in den Berliner Jahrbüchern abgedruckten Recension von Gfrörers Geschichte des Urchristenthums, und die Aeußerungen des eben genannten kritischen Werkes, die er jetzt nur allzu gern anders deuten möchte, lauten für jeden Unbefangenen unzweideutig genug, um erkennen zu lassen, wie der Standpunkt dieses Werkes ein anderer war, als jener, der später erschienenen „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker". Auf der andern Seite zeugt eben dieß, daß Hr. Bauer dieser inhaltschweren Anschauung so bald untreu werden konnte, gegen die Originalität seiner Fassung derselben, — nur etwas äußerlich Aufgenommenes oder von Außen Angeregtes konnte so schnell und leichtfertig aufgegeben werden, — und die oben angeführte Recension enthält den Beweis, daß eben jene Anschauung dem Verf. in ausführlichem Zusammenhange mit des Ref. und Wilke's, von Bauer noch jetzt festgehaltener Ansicht über den Ursprung der synoptischen Evangelien aus Marcus aufgegangen war. — Wie übrigens dem auch sein möge: genug, Hrn. Bauers gegenwärtiger kritischer Standpunkt hat sich von seinem früheren, diametral entgegengesetzten nicht plötzlich, nicht mit Einem Male und unvorbereitet losgelöst. Zwischen beiden Standpunkten liegen kritische Ansichten und Ergebnisse in der Mitte, die nicht ihm eigen angehören, sondern von Andern vor ihm gewonnen und durch Anderer Arbeit auf eine Weise, der er selbst seine Anerkennung nicht versagen kann, begründet und erwiesen worden sind. Es liegt insbesondere jene positivere, aber mit der strengsten historischen Kritik verträgliche, ja durch sie sich erprobende, Gesammtanschauung des evangelischen Geschichtsinhalts in der Mitte, welche, vielleicht ohne es selbst zu wissen, jedenfalls ohne ihr Verhältniß zur eigentlichen, wissenschaftlichen Kritik näher zu kennen, auch Hegel seinen religionsphilosophischen Sätzen über die Bedeutung des Christenthums und des persönlichen Christus zum Grunde gelegt

hat *). Dieſe Anſchauung freilich iſt für unſern Kritiker nur ein Durchgangspunkt geblieben; nur eine Stufe zu der Höhe des kritiſchen Abſolutismus, die er ſeitdem erſtiegen hat, und von der aus er auf die ſchwerfälligen Wanderer, die auf dieſer Stufe zurückgeblieben ſind, mitleidig herabblickt. Daß unter dieſen Zurückgebliebenen ſein eigener philoſophiſcher Meiſter ſich befindet, dieß ſcheint ihm entweder unbemerkt geblieben zu ſein, oder nicht zu kümmern, ſo ſehr er auch ſonſt gerade das Weſentliche ſeiner Leiſtung in den Einklang ſetzen zu wollen Miene macht, der durch ſie zwiſchen der Philoſophie dieſes Meiſters und den Ergebniſſen der hiſtoriſchen Kritik hergeſtellt ſein ſoll.

Und dieſer Umſtand nun iſt es, der uns einer etwas nähern Beleuchtung werth geſchienen hat, ausdrücklich von dem ſpeculativen Standpunkt aus, den der Zweck dieſer Zeitſchrift, welche mit eigentlicher hiſtoriſcher Kritik ſich nicht zu befaſſen hat, mit ſich bringt. Zum zweiten Male iſt es einer von den Principien der Hegel'ſchen Philoſophie ausgehenden, nur auf die Beſtätigung oder Erweiterung Hegel'ſcher Philoſopheme als das einzige der Mühe lohnende Reſultat losſteuernden, — zum zweiten Male, ſagen wir, iſt es einer ſolchen Kritik begegnet, in ihrem Verlaufe auf Reſultate zu kommen, die mit den geſchichtlich-philoſophiſchen Vorausſetzungen des Meiſters in ausdrücklichem Widerſpruche ſtehen. Dieſe Erſcheinung iſt um ſo überraſchender, als die zweite dieſer Kritiken von der erſten durchaus unabhängig entworfen und ausgeführt iſt, und mit ihr in keinem Punkte, als nur in dem ganz Allgemeinen des Gegenſatzes gegen den poſitiven Geſchichtsglauben übereinſtimmt, ja als dieſes zweite kritiſche Unternehmen ſeine Wurzel in der ausdrücklichen Einſicht von den Mängeln des früheren, in dem klar bewußten Beſtreben hat, den wahren Geiſt der Hegel'ſchen Philoſophie gegen das Unrecht, das ihm durch den ideenloſen kri-

*) Ref. hat anderwärts (in einem Aufſatze der Berliner Jahrbb. Mai 1839) darauf aufmerkſam gemacht, wie die Geſtalt des perſönlichen Chriſtus, die Hegel in ſeinen religionsphiloſophiſchen und geſchichtsphiloſophiſchen Vorleſungen als die hiſtoriſche vorausſetzt, nur die ſynoptiſche, nicht die johanneiſche iſt.

tischen Verstand des ersten angethan ist, zu vertreten. Es kann für die Kundigen kein Zweifel sein, daß Bauer weit inniger, als Strauß, von dem ächten Sinne der Hegel'schen Philosophie durchdrungen ist: dennoch ist unter seinen Händen die evangelische Geschichte nicht blos, wie unter Strauß's, zu einer Null, zu einem Gar-Nichts, sondern zu etwas weniger als Nichts, nämlich, um es gerade herauszusagen, zu einem Zerrbilde geworden, das an Abenteuerlichkeit seiner Züge weder dem Mirakelsysteme, zu welchem der Supernaturalismus, noch der künstlichen Maschinerie, zu welcher der gemeine Rationalismus diese Geschichte gemacht hat, etwas nachgiebt. Nichts natürlicher, als daß von unbefangenen Betrachtern die Schuld dieses doppelten Mißgriffs auf die Philosophie, von der beide Kritiker ausgegangen sind, zurückgeworfen wird, wie nachdrücklich auch immer darauf hingewiesen werde, daß die Ansicht des Urhebers dieser Philosophie mit der Ansicht keines von Beiden zusammenfällt. Wir halten es der Mühe werth, den Grund oder Ungrund dieser Beschuldigung in Erwägung zu ziehen, in der Hoffnung, dadurch der Philosophie selbst, die ohne ihren Willen auf diesen unerfreulichen Abweg gerathen ist, einen vielleicht nicht unwillkommenen Dienst zu leisten.

Bei dem Versuche, den Antheil näher zu bestimmen, der an dem Erfolg der kritischen Arbeiten Strauß's und Bauer's auf Rechnung der philosophischen Principien beider Kritiker zu schreiben ist, dürfen wir uns freilich nicht vorschnell der Neigung hingeben, hier überall nur Consequenzen principieller Voraussetzungen zu erblicken. Ein guter Theil dieses Erfolges ist ohne Zweifel zufälligen Umständen beizumessen, der individuellen Begabung beider Kritiker, oder der Richtung, die ihr wissenschaftliches Thun durch Umstände, die nicht unmittelbar mit ihrer Philosophie in Verbindung stehen, erhalten hat. Die Vermuthung, daß solche Umstände, und zwar in größerem Maaße, als sonst wohl bei wissenschaftlichen Unternehmungen der Fall ist, mitgewirkt haben, liegt, was namentlich Bauer betrifft, um so näher, je mehr sein Hauptwerk, auf das es uns hier vornämlich ankommt, die Kritik der Synoptiker, schon in seiner äußern Gestalt und Haltung und in

der gesammten Art und Weise seines Auftretens, das Gepräge der Leidenschaft und der Uebereilung trägt. Ref. kennt sehr wohl das Bedenkliche, welches darin liegt, einem wissenschaftlichen Thun moralische Motive unterzulegen; aber wer die Gereiztheit und Erbitterung gegen seine wissenschaftlichen Gegner so zur Schau trägt, wie Hr. Bauer, wer ferner in einem so kurzen Zeitraum, wie der zwischen seiner Kritik des Johannes und seiner Kritik der Synoptiker verflossen ist, eine so gewaltsame Sinnesänderung zu der schon früher erfolgten hinzufügt, und zwar ohne dieselbe einzugestehen und durch weiter vorgeschrittene Studien sie motivirt zu zeigen, vielmehr sie, so viel an ihm ist, zu bemänteln und zu vertuschen suchend *); der hat es fürwahr nur sich selbst zuzuschreiben, wenn sich der Leser seiner Schrift versucht findet, für solches Thun noch nach andern Motiven, als den rein wissenschaftlichen, umherzublicken. Hr. Bauer ist bekanntlich zu einer Art von Märtyrer seiner kritischen Richtung geworden; wir würden uns durch diesen Umstand zu mehrerer Schonung verpflichtet achten, hätte er dem Verdacht minderen Raum gegeben, absichtlich solches Märtyrthum aufgesucht, und sich durch die Celebrität, die es ihm erworben, reichlich dafür entschädigt gefunden zu haben. — Dieß indessen nur, um dem Mißverständniß vorzubeugen, als beabsichtigten wir in unsern nachfolgenden Bemerkungen alles und jedes, was vielleicht die zufällige Laune oder Disposition der beiden Kritiker verschuldet hat, der Philosophie, von der sie ausgingen, zur Last zu legen. Im Uebrigen brauchen wir die Einsichtigen nicht erst daran zu erinnern, wie durch das Mitwirken solcher Zufälligkeiten, mag durch sie noch so sehr in den Personen, durch die wir gewisse Richtungen vertreten sehen, die wirkliche Hingabe an diese Richtungen bedingt sein, doch die Grundthatsache nicht ausgeschlossen wird, daß solche Richtungen zuletzt doch immer an allgemeineren, ideellen

*) Vgl. z. B. Kritik der Synoptiker I, S. 388, wo der Vf. uns glauben machen will, daß er in seinem frühern kritischen Werke über das Ev. Joh. „nur noch den Schein habe bestehen lassen, daß wir in der synoptischen Darstellung die Reden Jesu in ihrer Ursprünglichkeit besitzen.“

Principien hängen, und nur im Bereiche der Herrschaft oder des Obwaltens dieser Principien hervortreten können.

Die Art und Weise, wie durch Principien der Hegel'schen Philosophie die Straußische Richtung der Kritik bedingt und motivirt erscheint, haben wir bereits angedeutet. Strauß hatte von der Hegel'schen Philosophie vor allem die Seite aufgegriffen, nach welcher das Kriterium wissenschaftlicher Wahrheit und Gewißheit ausschließlich in das Element des reinen Gedankens fällt, und also nur auf solche Allgemeinheiten übertragen wird, die unmittelbar und ohne Zuthat der Anschauung oder Vorstellung, ein Gegenstand des reinen Gedankens sein können. Er hatte, ohne auf die Bedeutung zu achten, welche Hegel in Bezug auf Geschichte überhaupt und auf heilige Geschichte insbesondere neben jenem Elemente allerdings noch dem der Vorstellung einräumt, dem er, ohne es zwar zum Mitinhaber der eigentlichen Gewißheit und Wissenschaft zu machen, doch den Mit- oder selbst den alleinigen Besitz eines Inhalts anweist, dessen substantielles Vorhandensein zur Integration des Begriffs der speculativen Wahrheit nicht wohl entbehrt werden kann, — es als von selbst sich verstehend angesehen, daß im Bereiche der „Vorstellung" oder der geschichtlichen „Einzelheit", welche Gegenstand nur der Vorstellung, nicht des reinen Begriffs und Gedankens sein kann, ein Moment von entscheidender, unentbehrlicher Wichtigkeit für die substantielle, religiöse und religiös-philosophische Wahrheit nicht gesucht werden dürfe. Darauf hin war es, daß er gerade dasjenige historische Gebiet, auf welchem dem christlichen Glauben ein solches Moment gegeben ist, einer Kritik des nüchternen, prosaischen Verstandes preisgab, der sich überall nur in Endlichkeiten und Aeußerlichkeiten umtreibt, und nichts in sich selbst oder für die Anschauung, die auch das Ideale zu erfassen weiß, Absolutes, nichts durch sich selbst oder durch seine innere Wahrheit sich Beglaubigendes kennt. Dieses Unternehmen ließ sich zwar in so fern als ein dem Sinne der Hegel'schen Philosophie allerdings entsprechendes bezeichnen, als auch nach Hegel das Element der Vorstellung, welchem die geschichtliche Wahrheit als solche, und die religiöse, wiefern sie sich in Thatsachen

der Geschichte hineingestaltet, angehört, ein unbestimmtes und fließendes, dem raisonnirenden Verstande so wenig, wie der speculativen Vernunft, Stand haltendes, und daher bei dem Versuche, es wissenschaftlich zu gestalten und abzugränzen, unausbleiblich der dialektischen Wechselvernichtung seiner Momente durch den ihnen inwohnenden Widerspruch anheimfallendes ist. Man hat es von mehreren Seiten als eine Instanz gegen Strauß geltend gemacht, daß in gleicher oder ähnlicher Weise, wie nach ihm die evangelische Geschichte, sich jede beglaubigte Geschichte bei entsprechender Behandlung auflösen oder in einen „Mythus" verflüchtigen lasse. Dieß hat seine Richtigkeit; es ist nur die einfache Consequenz jenes Verhältnisses der „Vorstellung" und ihres Inhalts zum begreifenden Denken, welches die Voraussetzung der Straußischen Kritik ausmacht. So unstreitig nun auch dieses Verhältniß in den Principien der Hegel'schen Philosophie begründet ist, so war doch die Anwendung, die Strauß davon gemacht hatte, dem Geiste dieser Philosophie keineswegs angemessen, aus dem Grunde nämlich, weil nach Hegel jene Flüssigkeit des Elementes der „Vorstellung" noch nicht zur Folge hat, daß die philosophische Vernunft sich gegen ihren Inhalt gleichgültig verhalten, und denselben ohne Weiteres der Dialektik des kritischen Verstandes preisgeben dürfe.

Wie viel aber auch von ihrem eigenen Standpunkt aus die Schule Hegels gegen das Thun des genannten Kritikers mit Recht einzuwenden finden möge: in alle Wege war ihr durch dasselbe, wie gleichfalls schon angedeutet, das Unhaltbare der von ihrem Meister, der historischen Kritik gegenüber, eingenommenen Stellung zum Bewußtsein gekommen. Die Straußische Kritik, wie einseitig verstandesmäßig, wie tief in ihrer Ausführung und in ihren Resultaten hinter dem wahren Geiste des Systems und hinter der Ansicht desselben von ihrem großen Gegenstande zurückbleibend sie immerhin befunden werden mochte, stellte sich doch als ein innerhalb seiner Sphäre unläugbar berechtigtes Unternehmen dar, als ein solches, das, wenn man sich einer wissenschaftlichen Ueberwindung seiner Resultate rühmen wollte, nicht vornehm abgewiesen, sondern durch Eingehen in den von ihm betretenen Weg des kri-

tischen Forschens widerlegt zu werden verlangte. Es genügte nicht, daß die Schule in dem Schatz ihrer geschichtlich-religiösen Anschauungen sich des Besitzes der Momente, in denen die Widerlegung dieser Resultate an sich enthalten ist, bewußt war; es galt, diese Momente an den Tag des wissenschaftlichen Bewußtseins zu bringen, und so jenes An-sich in ein Für-sich zu verwandeln. Indem die Schule diese Forderung anerkannte, konnte sie sich freilich nicht verläugnen, daß damit der Kreis überschritten war, den der Meister persönlich seinem eigenen und überhaupt demjenigen Thun, dem er wissenschaftliche Bedeutung im engern Sinn zuschreiben wollte, gezogen hatte. Aber es fragte sich, ob solche Ueberschreitung sich nicht rechtfertigen ließ, rechtfertigen durch die eigenen, zu höherer Klarheit erhobenen Principien des Meisters, welche vielleicht nur auf einen, ausdrücklich diesem Probleme zugewandten Jünger warteten, um die Lösung desselben zur allseitigen Befriedigung sowohl der innerhalb, als auch der außerhalb der Schule Stehenden zu Stande zu bringen?

Der einfachste, zunächst sich darbietende Weg, um zu einer Lösung des Problems in diesem Sinne zu gelangen, wäre unstreitig jener gewesen, der, von der historischen Kritik auf dem Gebiete der Profangeschichte, zum Theil auch schon der biblischen, wenigstens der alttestamentlichen, vorlängst mit Erfolg betreten, für manche den Principien der Hegel'schen Philosophie befreundete Kenner jener Gebiete bereits ein Gegenstand ausdrücklicher Billigung und auch wohl selbstthätiger Theilnehmung geworden war. Man durfte nur von der Voraussetzung ausgehen, daß auch die religiös-geschichtliche „Anschauung" oder „Vorstellung" des Vermögens nicht entbehre, in festen und klaren Umrissen Gestalten aufzufassen und zu verzeichnen, die, durch innere geistige Wahrheit als geschichtliche sich beglaubigend, eben für die thatsächlichen Gebiete, denen sie angehören, zu Kriterien historischer Wahrheit werden, und in diesem Sinne auf dem Gebiet evangelischer Geschichte durch eine nicht einseitig negative oder zerstörende, sondern productive, organische Kritik eine solche Gestaltung aufzusuchen. Die Möglichkeit einer Kritik dieser Art würde vielleicht Hegel selbst

nicht in Abrede geſtellt haben, wenn ihm Beiſpiele einer ſolchen zahlreicher vorgelegen hätten, und wenn er gegen diejenigen, die ihm vorlagen, nicht durch zufällige Umſtände eingenommen geweſen wäre. Jedenfalls wird man nicht umhin können, zu urtheilen, daß eine, die blos negative Dialektik auf hiſtoriſchem Gebiet überwindende productive, kritiſche Methode ſolcher Art zu demjenigen, was nach Hegel auf dem Gebiete des reinen Denkbegriffs die ſpeculative Methode ſein ſoll, die nächſtliegende Analogie darbieten, und ſich ſchon dadurch als ein den principiellen Forderungen des Syſtems im Weſentlichen Entſprechendes empfehlen würde. Eine Kritik der evangeliſchen Geſchichte in dieſem poſitiveren Sinne hat, freilich nicht in allem von dem Standpunkte der Hegel'ſchen Schule aus, bekanntlich Ref. zu geben verſucht, und, wie ſchon bemerkt, iſt ſie es, von der wir alle Urſache haben anzunehmen, daß Hr. Bauer von ihr den erſten Impuls zu der ſeinigen erhalten hat. Wenn aber dennoch dieſer Kritiker Gründe gefunden hat, von ihr abzuweichen, oder wie er ſeinerſeits es anſieht, über ſie hinauszugehen, ſo ſteht dieſe weitere Wendung ſeines Thuns, abgeſehen von ihren ſonſtigen Motiven, in dem entſchiedenſten Zuſammenhange mit der Art und Weiſe, wie das philoſophiſche Princip Hegels von ihm aufgefaßt worden iſt, und das Princip als ſolches kann um ſo weniger von einer Theilnahme an der Verantwortlichkeit für die Ergebniſſe dieſer Kritik entbunden werden, je weniger es aus ſich ſelbſt heraus eine Kritik von andern und befriedigenderen Ergebniſſen zu Tage zu fördern, ſich bis jetzt vermögend gezeigt hat.

Dem negativen Charakter der Straußiſchen Kritik gegenüber, welche, genauer angeſehen, allenthalben auf ein Nichtwiſſen der Thatſachen, die der welthiſtoriſchen Erſcheinung des Chriſtenthums ihren Urſprung gegeben haben, hinauskommt, jener Kritik, welcher, ſo paradox es klingen mag, in dieſem Sinne Bauer doch ganz Recht hat, das Prädikat einer myſtiſchen oder myſteriöſen zu ertheilen, nimmt die Bauer'ſche inſofern den Charakter einer poſitiven für ſich in Anſpruch, als ſie allerdings darauf ausgeht, dieſen Urſprung vollſtändig zu erklären, d. h. die Thatſachen, in

denen derselbe enthalten ist, als etwas unserer Anschauung durchaus zugängliches, ja gegenwärtiges, vor Augen zu stellen. Wir sollen durch sie nicht allein erfahren, daß die Art und Weise, wie wir uns, den Erzählungen der Evangelien folgend, bisher den Hergang der Entstehung des Christenthums vorgestellt haben, eine falsche, wir sollen auch erfahren, welcher Hergang der wahre ist. — Daß in dem Bestreben, dieß zu leisten, an sich betrachtet, ein Fortschritt liegt, dieß kann, wenn wir den Standpunkt der Hegel'schen Philosophie als Norm annehmen, gewiß nicht in Abrede gestellt werden. Denn wie verträgt sich jenes negative Ergebniß der Straußischen Kritik, jenes Nichtwissen über den Grund und Kern der gewaltigsten Umgestaltung, welche der Geist des menschlichen Geschlechts im Laufe der Weltgeschichte erfahren hat, — wie verträgt sich dasselbe mit dem Hegel'schen Principe des „absoluten Wissens"? Doch wohl nicht besser, als sich, nach einer früher von uns in dieser Zeitschrift gemachten Bemerkung *), die anderwärts von eben diesem Kritiker aufgestellte Behauptung von der Mehrheit der Geistessphären damit verträgt, welche gemeinschaftlich den Begriff des göttlichen Geistes ausmachen sollen, die aber, da sie auf verschiedene Weltkörper vertheilt sind, einander gegenseitig kein Object des Wissens sein können. Zwar könnte man einwenden, daß ja nach Hegel das absolute Wissen zwar das gegenständliche Bereich des reinen Denkens in seiner Totalität umfassen soll, nicht aber das des Vorstellens; das Geschichtliche als solches, als der Vorstellung, nicht dem Begriffe angehörig, bleibe in dieser Beziehung, wie in so manchen andern, der Herrschaft des Zufalls anheimgegeben, welches einen Theil desselben der Erinnerung der Menschen bewahre, einen andern ihr entziehe. Allein dieser Einwand, so triftig er wäre in Bezug auf das Historische nach der Ansicht, die Hegel davon aufstellt, sofern dasselbe nach seiner äußerlichen oder stoffartigen, in's Unendliche ausgebreiteten Mannichfaltigkeit gefaßt wird, leidet doch keine Anwendung auf diejenigen Thatsachen der Weltgeschichte, in denen der große Gang der Entwickelung des Geistes und des

*) Band VIII. S. 100 ff.

Bewußtseins, welches der Geist von sich selbst hat, als enthalten vorausgesetzt wird. Diese Thatsachen sind, nach Hegel, so gewiß ein unvertilgbarer Inhalt des Gedächtnisses, ein unauslöschlicher Gegenstand der Erinnerung für den Geist, so gewiß der Geist seinem Begriffe nach nichts anderes ist, als die Continuität, das Füreinandersein seiner Momente, das Uebergreifen der höchsten Einheit des Bewußtseins über die Objectivität, in der sich dieses Selbstbewußtsein des Geistes entfaltet. Man weiß, welch ein Gewicht Hegel, bei aller Aeußerlichkeit und Zufälligkeit des Geschichtsinhaltes, doch der durch diesen Inhalt hindurchwaltenden Nothwendigkeit beimißt, und wie sehr er gerade dieß allenthalben als ein Werk dieser Nothwendigkeit anzusehen lehrt, daß die Geschichte überall das Andenken derjenigen Begebenheiten, Thatsachen oder persönlichen Gestalten festgehalten habe, die irgendwie als wesentliche, wahrhaft charakteristische Momente in ihren Organismus eingreifen. Nimmt der genannte Philosoph ja doch keinen Anstand eben daraus, daß eine Gestalt, Begebenheit oder Thatsache der Vergessenheit anheimgefallen ist, den Schluß zu ziehen, dieselbe müsse eine gleichgültige, nichts bedeutende, des Aufbewahrens unwerthe gewesen sein. — Macht man hiervon die Anwendung auf jene größte aller Thatsachen, auf jene, auch nach Hegels eigener Voraussetzung, erhabenste aller Gestalten der Weltgeschichte: so kann kein Zweifel darüber sein, welcher von Beiden den Sinn Hegels richtiger gefaßt hat, ob Strauß, indem er diese Gestalt dem Bereiche der Anschauung und der wissenschaftlichen Erkenntniß zu entziehen, oder Bauer, indem er sie derselben wiederzugeben trachtet.

Welchen Weg nun hat Bauer eingeschlagen, um diesen seinen Zweck in Ausführung zu bringen? Einen originellen ohne Zweifel und zuvor ganz unbetretenen; zugleich einen solchen, an welchem ein strenger Anhänger der Hegel'schen Lehre die Consequenz ihrer Principien keineswegs vermissen wird. Er hat es auf nichts Geringeres abgesehen, als die urkundliche Geschichtserzählung der Evangelien in der Totalität ihrer Momente als ein nothwendiges, bis in die geringsten Details hinein von dem organischen Bildungs-

triebe dieser Entwicklung durchwaltetes Glied der Entwicklung des menschlichen, oder vielmehr des göttlich-menschlichen Bewußtseins aufzuzeigen. In diesem Streben begegnet er sich noch jetzt mit derselben Buchstabenorthodoxie, der er sich früher, als er noch auf der „äußersten Rechten" stand, unmittelbar angeschlossen hatte. Wie diese sich von den Berichten, welche nach ihr der heilige Geist in die Feder dictirt haben soll, kein Jota rauben läßt, so sehen wir jetzt Bauer mit nicht minder fanatischem Eifer jeden kleinsten Zug der biblischen Erzählung zwar nicht als einen mit objectiver Treue ein Factisches berichtenden, wohl aber als ein unentbehrliches Moment der organischen Geistesentwicklung, die sich nach ihm in diesen Erzählungen ihre objective Gestalt gegeben hat, aufzeigen und vertreten. Freilich contrastirt diese so auf den Kopf gestellte Hyperorthodoxie auffallend genug mit Hegels in diesem Punkte wahrhaft liberaler Ansicht, welche den Geist und Gehalt jener unschätzbaren Urkunden und dessen Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Geistes in mehr als einer Beziehung von ihrem Buchstaben wohl zu unterscheiden wußte. Aber dieß eben charakterisirt den zelotischen Jünger, daß er das Princip des Meisters nicht eher in sein Recht eingesetzt zu haben meint, als bis er dasselbe auf eine Spitze hinaufgetrieben hat, bis zu der es zu verfolgen den Meister sein gesunder Menschenverstand zurückgehalten hatte.

Daß die Bedeutung, welche Hegel in seiner Religions- und Geschichtsphilosophie der als historisch vorausgesetzten Persönlichkeit Jesu Christi beigemessen hatte, zu dem Princip seiner Lehre nicht in einem ganz deutlich nachzuweisenden Einklange steht, daß ihre Erklärung von diesem Princip aus manche Schwierigkeit darbietet: dieß läßt sich ohne Zweifel nicht ganz in Abrede stellen. Der Proceß religiöser Geistesentwicklung, der auch nach ihm seinen entscheidenden Wendepunkt in der Entstehung des Christenthums hat, soll wesentlich ein Proceß der Gestaltung religiöser Vorstellungen sein, solcher, die zu ihrem Hintergrunde die Wahrheit des speculativen Gedankens haben, der aber in ihnen sich nur eine bildliche, also inadäquate, nicht die ihm als Gedanken eigen-

thümliche Gestalt zu geben vermocht hat. Daß die Genesis dieser Vorstellungen in ihrem wichtigsten Momente erst in die Zeit nach dem Tode Christi fällt, wird von Hegel selbst eingestanden: erst mit diesem Tode „beginnt ihm die Umkehrung des Bewußtseins", mit welcher erst das Wesen des Christenthums als solchen gesetzt ist *). Der Tod Christi ist ihm „der Mittelpunkt, um den es sich dreht"; in seiner Auffassung liegt „der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste", während die Geschichte des lebenden Christus ihm nur „die Geschichte eines Menschen ist, eines Sokrates, eines Lehrers, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewußtsein gebracht habe, was das Wahrhafte überhaupt sei, was die Grundlage für das Bewußtsein der Menschen ausmachen müsse" **). So sehr diese Worte und alles darauf Folgende in einem gewissen Zwielichte gehalten sind, so kann ihr Sinn doch schwerlich ein anderer sein, als dieser, daß das Leben und Thun des persönlichen Christus nur die historischen Vorbedingungen enthalte zu dem Proceß jener Umwandlung des göttlich-menschlichen Selbstbewußtseins, in welchem eigentlich das Christenthum besteht, der Proceß selbst aber, dieses nicht blos menschliche, sondern in Wahrheit göttliche Ereigniß, nicht in dem Geiste des persönlichen Christus, sondern erst in dem Geiste seiner Jünger vorgegangen sei. Wird hiernach die Bedeutung des historischen Christus dazu herabgesetzt, nur einen factischen Anknüpfungspunkt abgegeben zu haben für die Ideen, die sich in dem Geiste der Gemeinde gestalten und ausgebären sollten: so begreift man nicht ganz die Berechtigung, mit welcher die Gestalt dieses Christus, sie, die allerdings für die religiöse Vorstellung der Gemeinde das Subject der Prädicate gebildet hat, in welche dieselbe das Bewußtsein des ihr selbst, der Gemeinde, inwohnenden Gottesgeistes kleidete, auch für die philosophische Erkenntniß noch als der bevorzugte, auch vor

*) Religionsphilosophische Vorlesungen II, S. 295 ff. (zweite Ausg.).
**) Ebendaselbst.

den Gliedern der Gemeinde selbst, deren geistigem Thun er doch diese Bedeutung erst verdankt, bevorzugte Träger oder Inhaber dieses Göttlichen soll gelten dürfen. Es scheint vielmehr in jener Ansicht selbst die Aufforderung zu liegen, daß, welche Gründe man auch in dem sonstigen Hergange des historischen Geschehens finden möge, die Persönlichkeit dieses Christus als eine ungewöhnlich begabte, geniale vorzustellen, man doch die Vorstellung, die sich von ihm in der Gemeinde gebildet hat, ungleich mehr darauf ansehe, wiefern ihr die nothwendigen Züge des religiösen Geistes der Gemeinde als solchen aufgeprägt sind, als auf die Spuren, die sich in ihr etwa von dem Thatsächlichen, an das sie sich äusserlich angeknüpft hat, erhalten haben mögen. Es scheint nahe zu liegen, von diesem Standpunkt aus, eben diese Spuren für ein Zufälliges, also, nach der einen Seite, Gleichgültiges, nach der andern Unsicheres, nie ganz in's Klare zu Bringendes anzusprechen, dagegen aber das aus dem religiösen Sinn der Gemeinde in freier Schöpferthätigkeit herausgeborene Christusbild für das allein Werthvolle, allein Substantielle der evangelischen Ueberlieferung, und zugleich für dasjenige Moment derselben, in Bezug auf welches sich allein zur wissenschaftlichen Gewißheit, zu einer klaren, ihrer selbst gewissen Anschauung gelangen läßt, weil es das einzige ist, das sich mit innerer Nothwendigkeit, mit der eigenen, inwohnenden Nothwendigkeit des religiösen Bewußtseins und seines Entwicklungsganges, zum Inhalte der Ueberlieferung gestaltet hat. — Ja wer weiß, ob nicht Hegel selbst bei seiner schönen, ergreifenden Schilderung der Hauptzüge des synoptischen Christusbildes, eben dieß, ohne es eben gerade heraus zu sagen, doch als sich von selbst verstehend vorausgesetzt hat, daß dieses Bild kein im engern, eigentlichen Sinne historisches, daß vielmehr sein Wesen, seine geistige Substanz durchaus jener Geist der werdenden Gemeinde ist, der sich in dieser seiner Schöpfung gespiegelt hat?

Das Letztere ist, wie aus dem bereits Gesagten hervorgeht, unsere Meinung nun zwar nicht, vielmehr halten wir dafür, daß Hegel, bei aller Liberalität seiner Denkweise in Bezug auf das

Detail der Erzählungen, in voller Aufrichtigkeit an den hiſtoriſchen Chriſtus der Evangelien geglaubt hat. Was ihn an dieſen Glauben feſſelte, war freilich nicht ein ſtreng wiſſenſchaftliches Motiv, wenigſtens nicht ein im Sinne ſeiner Speculation wiſſenſchaftliches; eben ſo wenig aber war es, wofür es jetzt die Männer der „Linken" gern erklären möchten, eine bloße Geiſtesſchwäche, eine noch nicht vollſtändig überwundene Anhänglichkeit am Herkömmlichen. Man ſpricht, wenn von einer Würdigung des theologiſchen Standpunkts Schleiermachers die Rede iſt, ſo viel von einem Unterſchiede dieſes Standpunkts und der religiöſen Principien, deren Anerkennung in ihm enthalten iſt, von den ſpeculativen oder rein wiſſenſchaftlichen Principien dieſes Mannes: warum wollte man Anſtand nehmen, einen ähnlichen Unterſchied, eine ähnliche Vermiſchung verſchiedenartiger Principien auch bei Hegel zuzugeben? In der That iſt ſolche Vermiſchung dort nicht nur vorhanden, ſondern ſie erſtreckt ſich viel weiter, als ſowohl die Anhänger, als die Gegner dieſes Denkers bis jetzt bemerkt zu haben ſcheinen. Sie erſtreckt ſich nicht nur über das ganze Gebiet der Anſicht Hegels von den poſitiven oder geſchichtlichen Religionen überhaupt, keineswegs von dem Chriſtenthum allein, ſondern noch jenſeits des religiöſen Gebiets, auch über jene andere Sphäre des „abſoluten Geiſtes", welche nach ihm zugleich mit der religiöſen, dem reinen, philoſophiſchen Denken oder der „abſoluten Idee", als die ſubſtantielle, der Aeußerlichkeit des zeiträumlichen Daſeins zugewandte Seite dieſes Geiſtes gegenübergeſtellt oder vorausgeſetzt wird, über die äſthetiſche. Ganz eben ſo nämlich und nicht im Mindeſten anders, als wie im gegenwärtigen Falle die perſönliche Geſtalt des hiſtoriſchen Chriſtus in den von ihm verzeichneten Verlauf der geſchichtlichen Entwicklung des religiöſen Geiſtes, ganz eben ſo hat Hegel in den Begriff des abſoluten Geiſtes als ſolchen, der nach der eigentlichen Conſequenz ſeiner ſpeculativen Gedankenentwicklung, ſtreng genommen, nur die „Idee im Elemente des reinen Denkens" enthalten ſollte, jenes ſubſtantielle Element, das Abſolute der „Anſchauung" und „Vorſtellung", alſo die Sphären der Kunſt und der Religion einge-

ſchoben. Daß das Abſolute überhaupt, der „abſolute Geiſt“, auch im Elemente der Anſchauung und Vorſtellung *als* Abſolutes zu ſein und erfaßt zu werden vermöge: dieß iſt in Hegels Syſtem durchaus für nichts anderes zu nehmen, als für ein von dem Begründer deſſelben den Anforderungen des religiöſen und des künſtleriſch productiven Geiſtes ſelbſt, deren wohlbegründeten Rechten die geſunde Organiſation des ſeinigen die gebührende Anerkennung nicht zu verſagen vermochte, gemachtes Zugeſtändniß. In dem Princip ſeines Syſtemes war *von vorn herein* nur das Element des reinen Denkens als dasjenige geſetzt worden, in welchem das Abſolute, der abſolute Geiſt, er ſelbſt und bei ihm ſelbſt iſt. Die Conſequenz dieſes Princips hätte verlangt, Anſchauung und Vorſtellung, wie ſie urſprünglich als ſolche bezeichnet waren, ſo auch bis zuletzt nur als Trübungen der Idee, als Geſtaltungen ihrer Aeußerlichkeit und Verendlichung, kurz als das der abſoluten Idee an und für ſich Inadäquate zu bezeichnen. Damit aber wäre, wie Jeder ſieht, die Möglichkeit ſowohl der Kunſt, als auch der poſitiven Religion aufgehoben worden; die Philoſophie, die reine Denkwiſſenſchaft, wäre als das einzig mögliche Organ ſtehen geblieben, wodurch der Menſch das Abſolute erfaſſen, oder wodurch die Idee ſich eine ihr entſprechende Wirklichkeit zu geben vermag. — Dieß zugeſtanden, — und kein aufmerkſam prüfender Kenner des Hegel'ſchen Syſtems wird dieſe Heterogeneität der Elemente, die in ihm zum Begriffe des „abſoluten Geiſtes“ zuſammengeſtellt ſind, in Abrede ſtellen können, — wird man zu der Anſicht dieſes Philoſophen von der Perſönlichkeit Chriſti, ſo übereinſtimmend mit den Forderungen ächter, chriſtlicher Religioſität, und ſo ſchwer in Einklang zu bringen mit dem abſtrufen Charakter des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs, in den ſie dort eintritt, leicht den Schlüſſel finden. Dem dialektiſchen Princip dieſes Zuſammenhangs zufolge konnte der Proceß der Geiſtesentwicklung, welchem die Perſon Chriſti als ein einzelnes Moment angehören ſoll, nur als ein in dem gemeinſamen, abſtracten Bewußtſein des Geſchlechts vorgehender, die Perſon, die individuelle Geſtalt, die in ihm nur vorübergehende, nicht bleibende Bedeutung hat, auf-

hebender oder negirender betrachtet werden. Aber das von Hegel, freilich nicht in reinem Einklang mit jenem Princip, in sein Denken aufgenommene, liberalere Princip religiöser Anschauung gab an dieser Stelle der erhabenen geschichtlichen Gestalt, an welcher diese Anschauung ihren höchsten Gegenstand hat, auf entsprechende Weise die ihr gebührende Bedeutung zurück, wie es solche, im Ganzen der philosophischen Lehre vom „absoluten Geiste" dem Inhalte der künstlerischen und religiösen Vorstellung und Anschauung überhaupt zu vindiciren sich, trotz des schon dort sich hervorthuenden Widerspruchs mit dem speculativen Principe, stark genug erwiesen hatte.

Wäre Br. Bauers kritische Bearbeitung der evangelischen Geschichte ausdrücklicher, als sie es ist, darauf angelegt gewesen, Hegels Lehre über den Ursprung des Christenthums und über die religiöse Bedeutung der Person Christi in volle Uebereinstimmung mit sich selbst und mit den allgemeinsten Principien des Systems zu setzen: so hätte sie, wie wir hieraus sehen, weiter noch, als sie es gethan, ausholen müssen. Sie hätte mit einer allgemeinen Erörterung des Verhältnisses der Religion und der Kunst zur Philosophie und zur absoluten Wahrheit beginnen, und, im Widerspruch freilich mit manchen nicht leicht zu beseitigenden Sätzen der Hegel'schen Religionsphilosophie und Aesthetik, nachweisen müssen, wie alle Bedeutung dieser beiden großen Geistessphären sich darauf zurückführt, nicht zu umgehende Stufen oder Durchgangspunkte für den menschlichen Geist im Processe seiner Selbsterhebung zu der seinem Begriffe vollkommen gemäßen Gestalt seines Daseins, das heißt zum absoluten Wissen, zu enthalten. Es ist nicht zu verkennen, daß eine Tendenz dieser Art gar sehr in dem Geiste, wo nicht der persönlichen Richtung Bauers, so doch der Richtung liegt, welche die weitere Entwicklung des Hegel'schen Princips unter der jüngeren Generation, die sich desselben neuerdings bemächtigt hat, gegenwärtig zu nehmen scheint. Wem fallen hier nicht z. B. Feuerbachs anthropologische Philosopheme über Religion ein, welche im Grunde selbst diese Bedeutung, die ihr das Hegel'sche Princip sogar in seiner strengsten Durchführung noch

lassen würde, der Religion zu entziehen drohen? Nur freilich, daß diese Jüngeren selten auch an dem Hegel'schen Begriffe des absoluten Denkens oder absoluten Wissens, diesem eigentlichen Grundpfeiler der Lehre dieses Denkers, mit der Strenge, mit der Resignation festzuhalten über sich gewinnen, welche allein doch eine Art von wissenschaftlicher Rechtfertigung jener Consequenzen, wenigstens für ihren Standpunkt, enthalten würde. Meist sehen wir sie diesem Begriffe eine unbestimmtere, in mehr naturalistischer Weise gefaßte Vorstellung des göttlichen Lebens und Selbstbewußtseins substituiren, und dieser Vorstellung sodann, wenigstens auf dem religiösen Gebiete, dieselben Hekatomben opfern, die bei Hegel der Begriff des „absoluten Wissens" für sich in Anspruch nimmt. Von Bauer, um auf ihn zurückzukommen, ist uns zur Zeit noch nichts bekannt, was uns berechtigte, ihn als einen dieser Tendenz Theilhaftigen zu betrachten. Wir finden in seiner Kritik der evangelischen Geschichte, so weit uns dieselbe vorliegt, nichts, was den Voraussetzungen über den Begriff der Religion widerspricht, von denen Hegel in seiner Religionsphilosophie ausgeht. Die Religion wird von ihm nicht minder, wie von Hegel selbst, als ein geistig absolutes Princip der Gestaltung angesehen, und das „religiöse Bewußtsein", als dessen Phasen die positiven oder geschichtlichen Gestalten der Religion gelten sollen, ist Bauer'n, wie Hegel'n, der in sich selbst „unendliche" Geist, gleich dem speculativen, nicht, wie Feuerbach', das schwache, von endlichen, selbstsüchtigen Bedürfnissen beherrschte und betrogene Gemüth *). Eben deßhalb aber dürfen wir auch bei unserem Kritiker kein Bewußtsein über den eigentlichen Grund der Widersprüche und Unklar-

*) Vorstehendes war niedergeschrieben, ehe Ref. den nun auch erschienenen dritten Band der „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" zu Gesicht bekommen hatte. Von diesem Bande darf man allerdings nur den Schluß lesen, um gewahr zu werden, daß Herr Bauer, was er beim Beginn seines Werkes noch nicht war, jetzt wirklich auf gleicher Höhe des antireligiösen Fanatismus angekommen ist, wie vor ihm Feuerbach, so daß das hier Gesagte nicht mehr auf ihn Anwendung leidet.

heiten suchen, in die sich Hegels Religions- und Kunstphilosophie fast auf jedem ihrer Schritte verwickelt. Er hat nur dieses eine Moment zum deutlichen Bewußtsein gebracht: die Grundlosigkeit der Forderung eines persönlichen Christus, eines persönlichen, geschichtlich beglaubigten Urtypus der religiösen Menschheit oder der in einer einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit sich vollendenden Ausgestaltung des mit dem Geiste der Menschheit identischen Gottesgeistes von dem Standpunkte aus, welcher von der Voraussetzung dieser Identität ausgeht und die geschichtlichen Religionen wesentlich nur als die Phasen des vorstellenden Bewußtseins dieser Identität betrachtet. Dagegen beruht die philosophische Bedeutung seines Werkes, im Gegensatze des Straußischen, welches in seinen Resultaten jenem unphilosophischen Naturalismus näher steht, eben darin, daß es uns die Sage von dem historischen Christus, in der Gestalt, wie sie in den evangelischen Urkunden künstlerisch ausgebildet vorliegt, als durchaus erfüllt von der Substanz des religiösen Bewußtseins, welches nach ihm der absolute Geist selbst im Elemente der Anschauung und Vorstellung ist, aufzeigen will.

Das Urtheil, welches wir über den concreten Inhalt des Werkes bereits im Obigen ausgesprochen haben, näher zu begründen, ist nicht dieses Ortes. Ref., der sich zu diesem Geschäft um so mehr verpflichtet achten muß, als es zum nicht geringen Theil die Ergebnisse seiner eigenen Untersuchungen sind, die sich Herr Bauer zu Nutze gemacht, und auf die er die seinigen zu begründen versucht hat, wird nicht ermangeln, die letztere anderwärts auch vom historisch-kritischen Standpunkt aus einer nähern Prüfung zu unterwerfen. Einstweilen darf er sich auf das Urtheil aller nur einigermaßen Sachkundigen berufen; — denn wir glauben, nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß diese gleich auf den ersten Blick die Hypothese, deren Ausführung die „Kritik der Synoptiker" gewidmet ist, nicht nur als eine gänzlich unhaltbare, sondern als eine der seltsamsten und abenteuerlichsten, die je ersonnen sind, erkennen werden. Was die Gegner Strauß's nicht ohne Grund diesem Kritiker als die eigentliche, obgleich von ihm selbst

keineswegs beabsichtigte Consequenz seines Thuns vorgehalten hatten, daß die evangelische Geschichte durch ihn zuletzt noch zu einem Werke der Absichtlichkeit und des Betruges werde: zu dieser Consequenz ist Hr. Bauer, so wenig immerhin auch Er es wird einräumen wollen, auf einem andern Wege zwar, in der That schon fortgegangen, wenn er diese Geschichte uns, was vor ihm noch in keines Menschen, auch in des ausschweifendsten Lästerers Sinn nicht gekommen ist, als ein Machwerk der Evangelisten darstellt. Die Voraussetzung, daß die Evangelisten im vollkommensten guten Glauben, getrieben von der Macht des göttlichen Geistes, d. h. des religiösen Bewußtseins, ihre Erfindungen als wirkliche Geschichte aufgezeichnet, und daß die Gemeinde in demselben guten Glauben und in Kraft desselben Geistes sie dafür genommen habe; diese Voraussetzung ist eine so gewaltsame, so ungeheure, daß wohl kein nüchterner Betrachter durch sie jene anstößige (nicht blos dem religiösen, sondern schon dem einfach geschichtlichen Sinne im höchsten Grad anstößige) Grundhypothese irgendwie beschönigt oder gemildert finden wird. In der Weise, wie nach Hrn. Bauer die Synoptiker, einer nach dem andern, der erste aus heiler Haut, die beiden andern jeder sich auf seines Vorgängers oder seiner Vorgänger Schultern stellend, den Inhalt ihrer Erzählungen erdichtet haben sollen, ist nie anders, als mit deutlichem Bewußtsein über seinen blos imaginären Charakter und Ursprung, ein Werk der Dichtung, gleichviel ob religiöser oder profaner Dichtung, zu Stande gekommen, und nie hat sich ein solches anders, als durch groben Betrug und Täuschung, — auch dieß dann, wie sich von selbst versteht, nur in kleinen Kreisen und auf kurze Zeit, — als wirkliche Geschichte gelten machen können. Es ist dieß nicht nur nie anders gewesen, sondern es kann auch nie anders sein, so lange der menschliche Geist nicht aus seinem Gesetz, oder vielmehr aus dem ewigen Gesetz alles geistigen Daseins heraustritt. Das Gegentheil davon, die Entstehungsweise der evangelischen Urkunden, die der Vf. lehrt, wäre fürwahr ein ganz eben so unerhörtes Mirakel, wie nur irgend nach der Vorstellung des crassesten Supernaturalismus die buchstäbliche Eingebung ihres Inhalts durch eine

äußerliche Wirksamkeit des heiligen Geistes. — Nicht weniger monströs aber, als die Vorstellung einer solchen Entstehungsweise der heiligen Geschichtsurkunden und ihres Inhalts überhaupt ist die Ansicht, die sich aus den Erklärungen unseres Kritikers über den besondern Charakter der einzelnen Urkunden und ihrer Verfasser ergeben würde. Dieselben Schriftsteller müßten sich in den nämlichen Werken, oft in den nämlichen Capiteln und Versikeln, als die gewaltigsten, genialsten Geister, und als die bornirtesten Dummköpfe gezeigt haben, von denen die Literatur aller Jahrhunderte ein Beispiel aufzuweisen hat. Sie müßten zugleich an Freiheit des Geistes in der Schöpfung so erhabener Gebilde, und an Knechtschaft unter den beengendsten Vorurtheilen, zu denen sich für zwei derselben noch das sclavische Nachtreten in die Fußstapfen ihres Vorgängers gesellt, in dessen Sinn sie doch zugleich mit der wunderbarsten Tiefe und Elasticität des Geistes noch erfindend eingedrungen wären, alles irgend Bekannte im ganzen Bereich der Geschichte des menschlichen Geistes übertroffen haben. Sie müßten endlich die, noch bei keinem Sterblichen, auch bei den schöpferischsten Geistern im Gebiete der Poesie und der Geschichtschreibung nicht, wahrgenommene Fähigkeit besessen haben, in den verschiedenartigsten Charakteren zugleich zu dichten; in dem Styl, in welchem sie gemeinschaftlich ihren Helden sprechen lassen, auf das Wunderbarste zusammenzustimmen, während in allem Uebrigen jeder Einzelne von ihnen seine besondere, sehr eigenthümliche Schreibart hat.

Daß Hr. Bauer auch dieses Auffallendste und Charakteristischste seiner Ansicht der evangelischen Geschichte ausdrücklich an Hegelsche Sätze anzuknüpfen sucht: davon giebt eine anonym erschienene Schrift Zeugniß, als deren Verfasser ihn die allgemeine Stimme nennt *). In einem Abschnitte, der seine Anläße haupt-

*) Hegels Lehre über Religion und Kunst, vom Standpunct des Glaubens aus beurtheilt: Leipzig, O. Wigand 1842. Es ist diese Schrift eine in gleicher Form und gleichem Geiste entworfene Fortsetzung des bereits in dieser Zeitschrift (IX. S. 145) besprochenen Büchleins: »Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, ein Ultimatum«.

sächlich von des Ref. in dieser Zeitschrift (IV. Heft 1. 2. V. Heft 1) erschienener Abhandlung: „Ueber den Begriff des Mythus und dessen Anwendung auf die neutestamentliche Geschichte" entnimmt, erklärt sich der Verf., in Hegels Sinn, wie er meint, gegen die in unsern Tagen ziemlich allgemein angenommene, und auch vom Ref. in jener Abhandlung vertretene und näher motivirte Unterscheidung zwischen mythischer Dichtung und eigentlicher Kunstdichtung, nach welcher nur die letztere die klar bewußte Schöpfung Einzelner, die erstere dagegen allenthalben und zu jeder Zeit nothwendig das aus unbewußter, unwillkührlicher Productivität hervorgegangene Werk einer Mehrheit, eines Volks oder eines Zeitalters, ist. Eine unwillkührliche Productivität dieser Art ist nach dem Verf. ein Unding. Er weist uns, um zu zeigen, wie in Bezug auf ihren Ursprung aus dem selbstbewußten Geiste Einzelner der Mythus ganz unter gleichen Gesichtspunkt mit der Kunstdichtung falle, auf die Behandlung hin, welche Hegel an verschiedenen Stellen seiner Schriften, besonders aber seiner Aesthetik, den mythischen Dichtungen namentlich der Griechen zu Theil werden läßt, die er, wie auch schon Ref. darauf aufmerksam gemacht hat *), in der That als Erzeugnisse vielmehr, denn als Voraussetzungen der griechischen Kunst und Kunstdichtung zu betrachten liebt. Hiervon die Anwendung auf die evangelische Geschichte machend, deren Inhalt auch Er, gleich Strauß, in Bausch und Bogen unter die Kategorie des „Mythus" einreihen zu dürfen meint, hat er seiner Kritik dieser Geschichte von Grund aus die Richtung gegeben, das Mythische in ihr als ein Poetisches im Sinne wirklicher Kunstpoesie, und als Urheber dieser Kunstschöpfungen die Verfasser unserer Evangelien aufzuzeigen, in ganz entsprechender Weise, wie nach gleicher Voraussetzung etwa Homer und Hesiod als wirkliche Urheber und Erfinder nicht blos, wie bekanntlich Herodot sie als solche bezeichnet, der Theogonie, d. h. des äußerlichen Zusammenhangs der hellenischen Göttermythen, sondern dieser Mythen selbst, zu nennen wären. —

*) Zeitschrift IV. S. 215.

Während dieſe Kritik die religiöſe Anſchauung um die geſchichtliche Geſtalt ihres Heilands ärmer macht, macht ſie die poetiſche Anſchauung und die Geſchichte der Kunſt um drei oder vier ſchöpferiſche Genien erſten Ranges: Marcus, Lucas, Matthäus und Johannes, reicher, von denen ſich zuvor freilich Niemand hätte träumen laſſen, daß ſie je in gleicher Reihe mit Homer, Pindar und Sophokles würden zu ſtehen kommen!

Wir haben dieſer Anknüpfung der Bauerſchen Kritik an eine Behauptung der Hegelſchen Philoſophie, oder vielmehr an eine leere Stelle dieſer Philoſophie, — (es iſt nämlich in der That nur, wie Ref. auch ſonſt gezeigt hat, die Unkunde der eigenthümlichen Natur des Mythus und deſſen geiſtiger und hiſtoriſcher Zuſammenhänge, was Hegeln jene Verwechslung hat begehen laſſen, nicht eine poſitive, in irgend einem Sinn gründlich durchgeführte, wenn auch irrthümliche Anſicht dieſes Begriffs) — nur aus dem Grunde gedacht, um mit ihr auf den Punkt zurückzukommen, um den es uns hier eigentlich allein zu thun iſt, nämlich auf das Verhältniß jener, nur in ihren Negationen zuſammentreffenden, in ihrer Methode aber, in ihren Motiven und ihren poſitiven Reſultaten ſo weit von einander abweichenden, kritiſchen Tendenzen Strauß's und Bauer's zur Hegelſchen Philoſophie, und zur Philoſophie überhaupt. Daß dieſes Verhältniß auch für Bauer, und mehr noch für ihn, als für Strauß, in der That ein ſehr inniges iſt, wird dadurch allerdings bewieſen, ſo wenig auch deßhalb behauptet werden darf, als hätte die von den philoſophiſchen Anſichten des Meiſters durch den Kritiker gemachte Anwendung ſchon in Hegel's eigenem Sinn gelegen. Es iſt nicht anders: die Bauer'ſche Anſicht der evangeliſchen Urkunden und ihres Inhalts kann und muß wirklich als eine Ausgeburt der Hegel'ſchen Lehre über die Bedeutung der Religion und Kunſt, und über die geſchichtliche Entwicklung des religiöſen und künſtleriſchen Geiſtes betrachtet werden. Sie kann und muß ſo betrachtet werden, wenn ſie auch eine ſolche iſt, die nimmermehr von dem Meiſter ſelbſt zu Tage gefördert worden wäre, ſondern die nur ein Jünger zu Tage fördern konnte, der, durch das ſpeculative Princip des Mei-

ſters zum wildeſten Fanatismus angeregt, keine Conſequenzen ſcheute, ſondern jeden in der Nachfolge des Meiſters nicht blos gegen das religiöſe Gefühl, ſondern auch gegen den geſunden Menſchenverſtand begangenen Widerſpruch ſich nur zur Ehre rechnete. Sie iſt, um es näher zu bezeichnen, die Ausgeburt jenes durchaus einſeitigen, im Einzelnen bis zur Verkehrtheit ſich ſteigernden Beginnens, in der Geſchichte der Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, in der Geſchichte insbeſondere der Religion und der Kunſt, Alles dem „abſoluten Wiſſen" durchſichtig zu machen, dadurch, daß man die innerſten Motive und Triebfedern dieſer Entwicklung, und den Kern und das Mark des ſich entwickelnden Geiſtes aus den geheimnißvollen Tiefen der individuellen Perſönlichkeit auf die Oberfläche der Erſcheinung des Geiſtes verlegt, jener Erſcheinung, als deren Träger zwar, aber nur als deren gleichgültiger, in der Einheit und Stetigkeit des geiſtigen Offenbarungsproceſſes verſchwindender Träger die Perſönlichkeit gelten ſoll. Hatte dieſer, zuletzt doch alles Geiſtige nivellirenden Tendenz bereits Strauß jene erhabenſte Perſönlichkeit, welche die Geſchichte kennt, zum Opfer gebracht, ſo bleibt Bauer'n der, innerhalb des Bereichs der Schule ihm nicht zu beſtreitende Ruhm, von dieſem Opfer erſt die Früchte der Einſicht, welche die Schule verlangt, gezogen, nämlich im Geiſt und Sinne der Schule den Proceß zum Bewußtſein der „abſoluten Wiſſenſchaft" gebracht zu haben, in welchem das religiöſe Bewußtſein der Gemeinde, getragen von den geſchichtlich durchaus bekannten, aber an und für ſich gleichgültigen Perſönlichkeiten der Evangeliſten, jenes nur der „Vorſtellung", nicht der geſchichtlichen Wahrheit angehörige Charakterbild ihres Erlöſers als eine bunte, aber hohle Blaſe in dem Meer des weltgeſchichtlichen Geiſtes emporgetrieben hat.

Bei dem Allen bleibt es nun doch nicht weniger unzweifelhaft, daß in Hegels Intention die Verläugnung des perſönlichen Chriſtus der Evangelien ſo wenig begründet war, wie das, was Bauer an deſſen Stelle zu ſetzen verſucht hat; daß er den Bauerſchen Reſultaten ganz eben ſo, wie den Straußiſchen, ſeine Zuſtimmung verſagt haben würde. Als eine blos perſönliche Anſicht

würde dieſe Anhänglichkeit an das Alte und Hergebrachte, — ſo nämlich werden ohne Zweifel die kecken Jünger dieſe Sinnesweiſe ihres Meiſters bezeichnen, — allerdings nicht ſehr in Betrachtung kommen. Sie würde, wie ſo manches andere der zufälligen perſönlichen Geſinnung dieſes Meiſters Angehörende, den richtigen Conſequenzen des Syſtemes weichen müſſen, namentlich wenn dieſelben durch eine ſtrengere Ausübung deſſen, was Hegel ſelbſt zu üben verſchmähte, der wiſſenſchaftlichen, hiſtoriſchen Kritik, unterſtützt werden. Allein dieſe Anſicht des philoſophiſchen Meiſters trifft nach der Ueberzeugung Aller, in denen die poſitiven Anſchauungen des religiöſen Sinnes und die Principien einer geſunden Geſchichtsbetrachtung noch nicht der abſtruſen Dialektik des „abſoluten Wiſſens" gewichen ſind, (die, wie Strauß's Beiſpiel zeigt, nur allzuleicht zu einer Quelle des Nichtwiſſens wird), in dieſem Falle mit der Wahrheit ſelbſt zuſammen. Es liegt daher wohl nahe, hier die Frage aufzuwerfen, worin es denn wohl der große Denker bei der Grundlegung der Principien ſeines Syſtems verſehen haben muß, daß ſeine Schüler ſich, nicht einmal blos, ſondern in wiederholten Anſätzen, nicht aus ſachlicher Unkunde des in Rede ſtehenden Gegenſtandes, ſondern bei unläugbarer Gelehrſamkeit und Scharfſinn, durch die Verfolgung dieſer Principien auf ſolche von ihm ſelbſt keineswegs gutgeheißene Abwege hingeführt fanden. So ſehr wir die Antwort auf dieſe Frage im Allgemeinen, und zwar von den verſchiedenſten Seiten her, als bereits gegeben betrachten dürfen, ſo wird es doch nicht überflüſſig ſein, hier noch einmal mit allem Nachdruck den Punkt der Lehre Hegels hervorzuheben, an den ſich dieſe Irrungen geknüpft haben.

Der Umſtand, welcher die Hegelſche Philoſophie in der Perſon ihres Stifters zur hiſtoriſchen Kritik in ein Verhältniß unmuthiger, mißvergnügter Spannung ſetzte, welcher in der Schule Hegels, ſo oft von ihr dieſe Kritik dennoch aufgenommen ward, entweder eine ausſchließlich negative, zerſtörende Richtung, oder eine ſolche hervorrief, deren Reſultate, bei vorwiegender Tendenz zur Conſtruction einer angeblich nothwendigen, begriffsmäßigen Entwicklungsgeſchichte des Bewußtſeins, in Bezug auf den poſitiven,

bisher als geschichtlich geltenden Inhalt, nicht weniger negative sind, — dieser Umstand liegt, wie wir oben gesehen haben, in dem Unvermögen des genannten Systemes, im Bereiche jener äußerlichen geschichtlichen Realität, welche nach ihm Object, nicht des begreifenden Denkens, sondern der „Anschauung" und „Vorstellung" ist, ein Princip wissenschaftlicher Wahrheit und Gewißheit aufzufinden. Wie der Mangel eben dieses Princips einen nicht geringen Theil der heutigen Theologen, auch wenn sie auf die Fundamente des alten orthodoxen Glaubens, die Inspirationstheorie u. s. w. verzichtet haben, doch noch zum möglichst buchstäblichen Festhalten an der Ueberlieferung, zur Ablehnung der kritischen Zweifel rein nur aus dem Grunde, weil doch einmal etwas Positives gegeben sein müsse, an das man glauben solle, veranlaßt: so hatte bei Hegel derselbe, bei viel liberalerer Gesinnung übrigens, doch in der Hauptsache eine entsprechende Wirkung, so lange bis das Princip freier historischer Kritik, unzertrennlich, wie es ist, von aller ächten Speculation, die, gleich ihm, jeden bloßen Autoritätsglauben zurückweisen muß, auch in der seinigen zum Durchbruch gekommen war. Einmal durchgebrochen aber, versteht es sich von selbst, daß dasselbe keine durch die bloße Convenienz gezogenen Schranken respectiren kann, daß es gegen allen geschichtlichen Inhalt, der in seiner Besonderheit und Einzelheit eine Bedeutung auch für das Allgemeine, für die speculative Idee, in Anspruch nimmt, sich nur feindselig erweisen, und das Oberste in ihm zu unterst kehren wird, bis der Kritik ein immanentes Princip, ein die Sphäre geschichtlicher Einzelheit als solche beherrschendes Kriterium der Wahrheit zu finden gelungen ist. Daß dieser Kampf gleich von vorn herein auf dem Gebiet, nicht der profanen, sondern der heiligen Geschichte, und hier wieder vorzugsweise der neutestamentlichen, der evangelischen Geschichte, zum Ausbruch kam, hat einen sehr natürlichen Grund. Denn eben hier vorzugsweise ist der Punkt gegeben, wo die historische Einzelheit, das unmittelbare Object der „Anschauung" oder „Vorstellung", in dieser ihrer Unmittelbarkeit sich dergestalt mit dem Allgemeinen, Begrifflichen berührt, daß es, um der Bedeutung zu genügen, die ihm durch

dieſe Berührung zu Theil wird, nothwendig eine der Gewißheit des begrifflich Allgemeinen gleiche, ihr vollſtändig entſprechende Gewißheit beanſpruchen muß. In der Profanhiſtorie laufen beide Sphären mehr äußerlich neben einander her, und das geſchichtlich Einzelne und Beſondere ſtellt ſich nicht als ſolches, ſondern nur in ſeinen großen allgemeinen Zügen dem Begriffe zur Seite, und greift in den Gang ſeiner Bewegung ein.

Worin alſo beſteht jener geheime, den Anhängern bis dahin verborgen gebliebene, obgleich den ſchärfer Blickenden in den Widerſprüchen, deren ſich der Urheber des Syſtems ſchuldig gemacht hat, von Anfang an deutlich genug bemerkbare Schade des Hegelſchen Syſtemes, welcher durch die kritiſchen Arbeiten Strauß's und Bauer's jetzt zum offenen Ausbruch gekommen iſt? Pſychologiſch ausgedrückt, wie denn dieſer Ausdruck am nächſten liegt, in der verkehrten Stellung, welche durch Hegel dem Elemente der „Anſchauung" und „Vorſtellung" zum Elemente des „Begriffs" oder des „reinen Denkens" angewieſen wird. Damit iſt freilich noch nicht die innerſte Wurzel des Irrthums aufgedeckt; denn dieſe Stellung ſelbſt hängt bei Hegel an metaphyſiſchen Philoſophemen, oder vielmehr an der Geſammtauffaſſung der „reinen ſpeculativen", d. h. nach Hegel der logiſchen oder metaphyſiſchen Wahrheit in ihrem Verhältniß zur empiriſchen Wirklichkeit. Dem Philoſophen jedoch in dieſe Tiefen zu folgen, was Ref., ſo viel an ihm iſt, anderwärts zu thun ſich befliſſen hat, iſt nicht der Zweck des gegenwärtigen Aufſatzes. Für dieſen Zweck genügt es, wiederholt darauf hingewieſen zu haben, wie von jeder einigermaßen gründlich eingehenden hiſtoriſchen Kritik, welche den Hegelſchen Standpunkt zu ihrem Ausgangspunkte nimmt, ſchlechterdings keine andern Reſultate in Bezug auf die Perſon Chriſti und die evangeliſche Geſchichte, als die Straußiſchen und die Bauerſchen, zu erwarten ſind, ſo lange dieſer Standpunkt dabei beharrt, Wahrheit im eigentlichen und ſtrengen Sinne nur im „reinen Denken" zu ſuchen, „Anſchauung und Vorſtellung" aber für eine bloße Trübung des reinen Denkens, für das Element der „Unmittelbarkeit" zu erklären, welches der Geiſt abzuſtreifen hat, um zur Wahrheit

des reinen Denkens zu gelangen. Man weiß, welchen Weg der Widerlegung nach dem Erscheinen des Straußischen „Leben Jesu" und seiner „Schlußabhandlung" die Schule einzuschlagen anfing. Es regnete damals Recensionen und Abhandlungen, deren jede sich die Nothwendigkeit der Erscheinung des persönlichen Christus als Gottmenschen vom Standpunkte der Idee, d. h. des „reinen Begriffes", aus deducirt zu haben rühmte. Alle diese Abhandlungen sind, so viel wir haben bemerken können, schon jetzt der Vergessenheit anheimgefallen; einige hat Strauß selbst in seiner derben, aber für den Gesichtspunkt des natürlichen Menschenverstandes, in dessen Vertretung er als Krug's glücklicher Nachfolger anerkannt werden muß, schlagenden Manier treffend genug charakterisirt *). Für Br. Bauer, welcher damals unter jenen donquixoteschen Streitern in vorderster Reihe stand, ist es kein geringer Ruhm, bei Zeiten eingelenkt, und, in gründlicher Durchforschung des Thatbestandes, um den es sich handelt, die Einsicht gewonnen zu haben, zu welcher die Andern ihre naive Unwissenheit oder Unbekümmerniß um diesen Thatbestand nicht gelangen ließ. Dagegen ist und bleibt die Art und Weise, wie eben Bauer, der auf einen Augenblick der richtigen Einsicht so nahe gewesen und dicht an ihr vorübergestreift war, sich gleich darauf durch die Consequenzen des Systemes und durch die Leidenschaft, mit der er die Vertretung dieser Consequenzen übernommen hatte, zu den absurdesten, den gesunden Menschenverstand, dessen Vertreter im Dienste derselben Consequenzen sein Vorgänger Strauß gewesen war, aufs Aeußerste beleidigenden Resultaten fortführen ließ, in höchstem Grade charakteristisch für die Principien selbst, aus denen diese Consequenzen geflossen sind. So lange die Natur sich nicht dazu bekehrt hat, Feigen auf Disteln, und Weintrauben auf dem Dornbusch wachsen zu lassen, so lange wird man sich vergebens abmühen, dem Princip des „absoluten Wissens" oder der Philosophie des „reinen Begriffs" eine Frucht, wie die ächt historische Anschauung des persönlichen Christus wäre, zu entlocken.

*) Glaubenslehre II. S. 221 ff.

Bei dem Allem: sollen wir dieſen, doch immer gewaltigen, von einem tüchtigen, reſpectablen Kraftaufwand begleiteten Anlauf, der ſolchergeſtalt wiederholt von dem Standpunkt der Hegelſchen Principien zur Bewältigung des evangeliſchen Geſchichtsinhaltes und zur Löſung des großen, darin enthaltenen Problems gemacht worden iſt, für einen ganz vergeblichen, ſollen wir jenen Kraftaufwand für ganz verloren achten? — Wir könnten, wenn wir hiermit ausſprechen, daß dieß nicht unſere Meinung iſt, uns einfach auf den Gemeinplatz berufen, daß ja in allen Gebieten der Forſchung die Wahrheit nur durch wiederholte, vielſeitige, oft auch entgegenlaufende Verſuche und Beſtrebungen an den Tag kommt, daß nicht ſelten der kräftig durchgeführte Irrthum ſchneller zu ihr hinführt, als ein auf dem richtigen Wege begriffenes, ſchwächeres Bemühen. Zudem iſt ja gerade die Arbeit der hiſtoriſchen Kritik eine ſo ſchwierige, ſo vielfach in ſich verzweigte und verwickelte, daß bei ihren Aufgaben weniger noch, als anderwärts, eine Löſung mit Einem Schlag zu erwarten ſteht, daß hier leichter noch ein Theil und oft ſehr wichtige Momente der Wahrheit durch Arbeiten gewonnen werden, deren Reſultat im Ganzen ein verfehltes zu nennen iſt. Die Folgezeit wird lehren, inwieweit ein particuläres Verdienſt ſolcher Art beiden Arbeiten, der Straußiſchen und der Bauerſchen, allerdings zuzuſprechen iſt. Können wir unſerſeits, ſo weit jetzt unſere Einſicht reicht, dieſes Verdienſt auch nicht ſo hoch ſtellen, wie von Manchen wenigſtens das der Straußſchen Kritik ſchon geſtellt wird, deren wahrer Werth zum Theil ſelbſt von ihren Gegnern ſehr überſchätzt worden iſt: ſo ſind wir doch weit entfernt, ihnen jedes ſolche Verdienſt abzuſprechen. Aber nicht dieſe etwanige Bedeutung jener kritiſchen Unternehmungen iſt es, auf welche hier, am Schluſſe des gegenwärtigen Aufſatzes, hinzuweiſen in unſerer Abſicht lag. Wir erwarten von ihnen, wenn nur erſt die Zeit gekommen ſein wird, in welcher ein unbefangneres, leidenſchaftloſeres Urtheil über Fragen, die jetzt nur den Partheieifer aufregen, möglich ſein wird, noch eine Wirkung anderer Art, eine ſolche, die noch unmittelbarer dem Bereich der allgemeinen, philoſophiſchen Intereſſen angehört, für welche

wir hier das Wort genommen haben. Wir erwarten nämlich, daß sie dienen werden, den großen Schritt zu beschleunigen, den unsere Zeit und die Wissenschaft unserer Zeit noch zu thun hat, um zum Bewußtsein über das wahre Verhältniß ihres Geistes, und des Geistes der Menschheit überhaupt, zu dem großen Gegenstande der evangelischen Geschichte zu gelangen; ein Schritt, dessen Folgen, wenn er einmal gethan sein wird, nicht blos für das wissenschaftliche, sondern auch für das religiöse, für das gesammte Geistesleben der Zukunft, in Wahrheit unübersehbare sind. Was wir mit diesem Schritte meinen, möge hier noch mit ein paar kurzen Worten ausgesprochen sein.

Kein Unbefangener kann es sich verbergen, daß auch unsere Zeit, wie alle frühere Zeiten seit Entstehung des Christenthums, im Ganzen und Großen zu dem Inhalte der evangelischen Geschichte noch in einem unfreien Verhältnisse steht. Um den geschichtlichen Charakter dieses Inhalts vor dem Andringen des philosophischen und des historischen Zweifels zu retten, findet sich die große Mehrzahl unserer heutigen Theologen noch immer genöthigt, zu einem Verfahren zu greifen, welches man auf jedem Gebiete der Profanhistorie als ein im höchsten Grade unwissenschaftliches bezeichnen, welches jeden, der sich seiner dort bedienen wollte, seines Credits als wissenschaftlicher Forscher für immer verlustig machen würde. Es ist, genauer angesehen, noch immer ein schwachherziger Autoritätsglaube, den sie als einziges Fundament des Positiven, das sie von Christo zu lehren haben, unterzulegen wissen, und die ultima ratio, diesem Fundamente Geltung zu verschaffen, ist zuletzt überall die Drohung mit dem Schreckbilde der absoluten Zerstörung alles Positiven, wenn man ihm dieses Fundament entziehen wolle; eine Drohung, die sich freilich durch den bisherigen Erfolg der meisten, von der Last jener Vorurtheile wirklich freien, kritischen Unternehmungen nur allzu sehr gerechtfertigt hat. Dieser Gesinnung und diesem Thun der Schriftgelehrten entspricht denn von Seiten der Gläubigen, die sie noch in der Gemeinde finden, eine mehr resignirte, als wirklich überzeugte, glaubensfrohe Hinnahme des Inhalts, der ihnen geboten wird, eine vorwaltende

Neigung, die Kluft zwiſchen geiſtlichen und weltlichen Dingen immer größer werden zu laſſen, weil einmal eine wirkliche, lebendige Einheit des Welt- und des Gottesbewußtſeins für ſie nicht abzuſehen iſt, und eine hieraus mit Nothwendigkeit entſpringende Krankhaftigkeit und Ueberreiztheit des von ſeinem natürlichen Boden, den es in dem Weltbewußtſein hat, losgetrennten religiöſen Bewußtſeins. Was ſollen wir dazu ſagen, wenn ſelbſt der große Meiſter kritiſcher Forſchung auf dem Gebiete der Profanhiſtorie, wenn ein Niebuhr, bei eigener offen ausgeſprochener abſoluter Skepſis in Bezug auf dieſe Dinge, für die Glaubensbedürftigen keinen andern Rath wußte, als die bibliſche Geſchichte in ihrem ganzen Umfange ohne alle Unterſuchung hinzunehmen, wenn er nur denjenigen für einen in der That chriſtlich Gläubigen gelten laſſen wollte, welcher dies zu thun ſich entſchloſſen hat? Was ſollen wir dazu ſagen, oder was kann davon in Bezug auf die Religioſität der Menge die Folge ſein? Wahrhaftig alles Andere eher, als eine ſolche Religioſität, wie ſie der treffliche Mann, deſſen Geſinnung ſeinerſeits die reinſte und edelſte war, und mit ihm ſo manche andere edel und tüchtig Geſinnte bezwecken! Eine lautere, geſunde, kernhafte Religioſität kann nur in einem überzeugten Gemüthe Platz ergreifen; Ueberzeugung aber, eine ſolche, die ſich von den Kreiſen der Gebildeten und Wiſſenſchaftlichen aus unter das Volk verbreitet, oder, wenn ſie unter dem Volke Wurzel geſchlagen hat, in der Einſicht jener Kreiſe ihre Unterſtützung findet, iſt in einem Zeitalter, deſſen wiſſenſchaftliches und Weltbewußtſein ſo erſtarkt iſt, wie das unſrige, nur möglich als Frucht einer vollkommen aufrichtigen, vollkommen nach allen Seiten ungehemmten wiſſenſchaftlichen Forſchung.

Solcher Forſchung nun iſt, meinen wir, durch die gewaltſamen kritiſchen Unternehmungen der neueſten Zeit und durch den Antheil, den an ihrer Richtung die philoſophiſchen Principien haben, von denen ſie ausgingen, das Ziel bezeichnet, welches dieſelbe von jezt an unverrückbar zu verfolgen haben wird. Es iſt durch ſie an den Tag gekommen, wie, ſowohl in hiſtoriſcher als in philoſophiſcher Beziehung, das Ziel dieſer Forſchung kein

anderes sein kann, als ihr Fundament, wie sie also, zugleich mit ihrem Ziele, dieses ihr wissenschaftliches Fundament erst zu suchen hat, statt sich auf ein irgendwie, sei es in philosophischer Speculation, oder in anderweit beglaubigter Geschichte, äußerlich gegebenes Fundament zu stützen. Beides nämlich, sowohl das Ziel, als das Fundament, ist kein anderes, und kann nie und nimmer ein anderes sein, als die für die lebendige Anschauung, für die begeisterte Vorstellung zu gewinnende Gestalt des persönlichen Christus, welche sich durch ihre innere Wahrheit, nicht durch irgendwelche äußere Kennzeichen oder Zeugnisse aus fremdem Munde, als eine wirkliche, geschichtliche zu beglaubigen hat. Daß auf dem Wege einer äußerlichen, historischen oder vielmehr juristischen Beglaubigung zu keinem positiven Resultate zu gelangen ist: dies ist die wichtige Wahrheit, deren Bewußtsein als der unmittelbare Gewinn jener kritischen Arbeiten, wenn auch nicht der beiden hier zunächst besprochenen allein, betrachtet werden kann. Aber nicht blos in diesem negativen Resultate haben diese Arbeiten ihre Bedeutung für unsere Zeit und für die wissenschaftliche und religiöse Zukunft, sondern wesentlich in der Energie, mit der sich in ihnen der Versuch hervorgethan hat, ein unmittelbar in philosophischer Speculation, in reinem Denken zu erfassendes Princip an die Stelle der Anschauungen einzusetzen, welche, aber nicht in wissenschaftlicher Reinheit und Klarheit, und darum noch auf das Bedürfniß äußerer Beglaubigung hingewiesen, bisher die Christenheit aus der evangelischen Geschichtserzählung gezogen hat. Gewiß ist in dieser Energie die Macht nicht zu verkennen, mit der sich, wenn auch unter irrigen Voraussetzungen und in falscher Richtung, das Recht des Bewußtseins auf selbsteigenen, nicht blos erborgten oder erbettelten Besitz dessen gelten macht, worin es den höchsten Inhalt seiner religiösen Befriedigung und Zuversicht erkennen soll. Solchen Inhalt in dem Gebiete einer solchen Speculation aufzusuchen, die entweder des gegebenen historischen Stoffes, wenigstens in seiner Besonderheit und Einzelheit, nicht bedarf, oder die den gegebenen Stoff in der gewaltsamen Weise verunstaltet, wie die allerneueste Kritik es gethan hat,

und ihn seinerseits zur Ausgeburt eines rein theoretischen, nur auf niederer Stufe der Ausbildung zurückgebliebenen Bewußtseins macht, war ein Irrthum, der sich auf dem Stadium der philosophischen Entwicklung, durch welches sich hindurchzuarbeiten einmal die unserem Zeitalter zugefallene Aufgabe ist, nicht wohl vermeiden ließ; den selbst schon die Gewaltsamkeit des Uebergangs von der bisherigen Gebundenheit und Selbstentfremdung des Bewußtseins zu seiner unbeschränkten Freiheit fast mit Nothwendigkeit herbeiführen mußte. Unsere Zeit wird auch diesen Irrthum überwinden: die Elemente zu seiner Bezwingung sind schon gegeben, sowohl in philosophischer Speculation, welche mehr und mehr die Nothwendigkeit, aber auch die Möglichkeit einer Ergänzung des reinen Gedankens durch ein Element lebendiger, persönlicher Wirklichkeit, oder, psychologisch ausgedrückt, einer geisterfüllten, in sich selbst, nicht in etwas Aeußerem, das Moment ihrer Wahrheit und Gewißheit tragenden, Anschauung des Wirklichen, des Concreten und Einzelnen in Raum und Zeit, sich zum Bewußtsein bringt, als auch in der historischen Kritik und Forschung selbst, welche auf dem Gebiete der biblischen Geschichte allmählig den großen Beispielen, die sie selbst auf verschiedenen Gebieten der Profanhistorie sich gegeben hat, nachzufolgen beginnt. Wenn beide, die Speculation und die historische Forschung, dieses ihr Werk vollendet, die ihnen jezt zunächst gestellte Aufgabe gelöst haben werden: dann wird die Zeit gekommen sein, von der sich mit Wahrheit sagen läßt, daß Christus, der geschichtliche, persönliche, neu verjüngt unter sie getreten, oder neu für sie geboren ist.

Deduktion des Raumbegriffs und der drei Abmessungen des Rauminhalts.

Sendschreiben an Prof. Dr. Hermann Lotze in Leipzig

von

J. Prince-Smith Esq. *)

Ihre „Bemerkungen über den Begriff des Raumes", in dem ersten Hefte des achten Bandes dieser Zeitschrift, fielen mir in die Hände, gerade als ich eine Abhandlung über diesen selben Gegenstand vollendet hatte. Höchst erfreulich war es mir daher, in Ihren Bemerkungen eine Bestätigung der wesentlichsten Punkte zu finden, welche ich, von früheren Richtungen der Spekulation abweichend, aufzustellen gewagt hatte. Folgende Thesen, die Sie behaupten, stimmen vollkommen mit den Grundlagen meiner Untersuchungen überein:

„Die Grundbestimmungen der Anschaulichkeit gehören wesentlich in die Metaphysik. Es giebt keinen dialektischen (formal-logischen) Uebergang zu ihnen von den abstrakten Begriffen aus."

„Die drei Dimensionen bestimmen keinen unendlichen kontinuirlichen Raum, sondern setzen diesen sammt dem Principe der Richtung voraus."

„Die Ausdehnung hat überhaupt keine aktuale Dimension, also auch nicht drei; sie ist vielmehr die Möglichkeit unendlicher Richtungen."

Diese sind, mit einer Ausnahme, Ihre sämmtlichen positiven Behauptungen. Ihre negirenden Thesen sind alle in der einen

*) Verfasser der Abhandlung „Definition paralleler Richtung". Berlin 1842.

Aussage enthalten, welche schon meine unbedingte Zustimmung erhalten hat, nämlich: daß es keinen formal-logischen Uebergang zu den Grundbestimmungen der Anschaulichkeit von den abstrakten Begriffen aus giebt; oder, wie Dr. Taute in Königsberg *) so treffend sagt: „wohl bilden sich leicht Allgemeinbegriffe auf Grund wirklicher Anschauungen; der Rückweg ist indessen abgeschnitten, sobald das Denken einmal vom Gegebenen abspringt."

Die eine Ausnahme, welche ich, bei meiner sonst völligen Beipflichtung, habe machen müssen, ist diese: „Die rechtwinkelige Dreiheit ist das Gesetz der empirischen kosmischen Lagenverhältnisse. Jeder, der den unermeßlichen Raum sich unter dem Schema der drei Vertikalen vorstellt, richtet sogleich die Endpunkte einer Linie nach dem Zenith und dem Nadir, die anderen beiden nach den entsprechenden ausgezeichneten vier Horizontpunkten. Die Dreiheit der senkrechten Dimensionen ist nur ein Nachhall der concreten Welteinrichtung." — Dies ist freilich Ihre eigenthümlichste Entdeckung und Ihre eigentliche Lösung der Frage, insofern Sie überhaupt eine Lösung derselben beabsichtigt haben mögen. Sie erwähnen indessen diesen Punkt fast nur beiläufig und gehen auf keine strenge Begründung Ihrer Aufstellung ein, sondern lassen sie als einen bloßen Einfall dastehen. Es scheint überhaupt, als haben Sie durch Ihre scharfsinnigen Einwürfe den ganzen Gegenstand vielmehr nur anregen und vorbereiten, als entscheiden wollen. Eine so vortreffliche Vorbereitung haben Sie auch, durch Hinweisung auf die richtigen Ausgangspunkte, gegeben, daß es mir unmöglich scheint, wenn man Ihre Richtung festhält und verfolgt, die wahre Aufklärung über die Sache zu verfehlen. — Ich stimme zwar ganz damit überein: „daß die drei rechtwinkeligen Dimensionen keineswegs auf rein metaphysischer, noch mathematischer Nothwendigkeit beruhen." Es kann aber nicht genügen, „die specifische Eigenheit derselben", wie Sie es thun, „einer bloßen Erinnerung an concrete Verhältnisse zuzuschreiben." Es läßt sich auch fragen, in wie fern die von Ihnen hervorgehobenen Verhältnisse

*) Religionsphilosophie, Levin, Elbing 1840.

concret zu nennen ſind. Unter dem Aequator geben allerdings der regelmäßige Auf- und Untergang der Sonne, die Unbeweglichkeit der Polarſterne, die ſenkrechte Stellung der Menſchen und Bäume feſte Punkte; aber die Verbindung dieſer durch Linien, zur Gewinnung einer Norm für Richtungen iſt nichts Concretes, und nur die Anwendung einer Methode, nicht Begründung derſelben. Wenn nun die Erdaxe nicht nur um ſich ſelbſt, ſondern auch ihren Mittelpunkt rotiren möchte, würde man alsdann ſeinen Horizont anders als in vier gleiche Theile theilen, oder den Rauminhalt der Körper anders als durch die Vertikale meſſen? Die Dreiheit der Raumdimenſionen iſt kein „bloßer Nachhall der concreten Welteinrichtung"; ſondern die Anwendung dreier Vertikalen als Norm für die Richtungen im Weltraum und für die Beſtimmung des Rauminhalts beruht auf dem einen Geſetze, welches unſerer Methode der geometriſchen Beſtimmung zu Grunde liegt. — Die Lage der Raumdimenſionen gegen einander wird durch das Princip der geometriſchen Methode feſtgeſetzt. Wollen wir uns dieſe Dimenſionen in der Vorſtellung vergegenwärtigen, ſo müſſen wir ihnen auch eine Lage gegen uns ſelber geben. Die Richtungslinien der Himmelsgegenden ſind uns ſehr geläufig; daher liegt es uns ſehr nahe, die Raumdimenſionen ihnen parallel zu legen. Aber noch näher und geläufiger iſt uns die Richtung unſeres ſtehenden Körpers, unſerer entgegengeſetzten Arme, unſeres Geſichts und Rückens; und dieſe, glaube ich, häufiger als die Weltgegenden, beſtimmen die Lage, die wir den vorgeſtellten Raumdimenſionen geben. Es iſt aber weit entfernt davon, daß hierin irgend ein nothwendiger Zuſammenhang herrſcht. Ganz im Gegentheil; wir müſſen den Raumdimenſionen irgend eine Lage gegen uns in der Vorſtellung geben; wir ſehen ein, daß es ganz gleichgültig ſei, welche? — wir wählen alſo die familiärſte, um uns nicht unnütze Mühe mit einem anderweitigen Beſtimmen zu machen. Iſt uns eine beſtimmte Lage der Raumdimenſionen gegen uns gegeben, ſo beruhigen wir uns völlig dabei; denn es fällt uns niemals ein, wenn wir z. B. ein Parallelepipedon meſſen, ihn erſt horizontal zu legen und nach Nord und Süd zu richten. Aber die allgemeine Reſtriktion des

Verstandes auf die Produktion just dreier vertikalen geraden Linien, als Normvorstellung für die Bestimmung des Rauminhalts, muß tiefer begründet sein. Die Aufklärung dieses Punktes wäre nichts Anderes, als die Enthüllung des Grundprincips unserer geometrischen Bestimmungsmethode. Eine solche erwünschte Lösung habe ich, durch Zurückführung auf die Grundbestimmungen der Anschaulichkeit und die daraus erwachsenden psychologischen Gesetze, zu erreichen gesucht. — Hieraus ersehen Sie, daß ich in allen Punkten mit Ihnen übereinstimme, so weit Sie gehen; nur will ich nicht da stehen bleiben, wo Sie sich beruhigt haben in Ihren Bemerkungen, die keineswegs erschöpfen wollten. Ich werde mich bemühen, darzuthun, wie viel mehr noch, auf Ihren Grundsätzen, die auch die meinigen sind, sich errichten läßt.

Der große Kant führt den Satz: „daß der Raum durch drei vertikale Abmessungen erschöpft sei", als Beispiel eines apodiktischen *synthetischen* Urtheils an. Das Prädikat solcher Urtheile, sagt er, liegt außer dem Subjekte, ob es zwar mit demselben in nothwendiger Verknüpfung steht. — Da es nun, ausgemachter Weise, gar keine Verknüpfung ohne Identität giebt; und die Nothwendigkeit eines Urtheils nicht in der Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekte, sondern in der Verknüpfung von Bestimmungen zu einem Subjektbegriffe, liegt; so suchte ich, durch eine Korrektion in der Aufstellung dieses Satzes, die Identität des Prädikats mit den nothwendigen Bestimmungen des Subjekts augenfällig zu machen. „Erschöpft", heißt es an jener Stelle, „erschöpfend bestimmt wird der Raum seinem Inhalte nach durch drei vertikale Abmessungen." Unsere Bestimmung des Rauminhalts besteht in quantitativer Vergleichung der Linien, welche die Grenzpunkte eines Raumes verbinden; alle räumliche Bestimmung beruht auf Begrenzung, und kann keine andere Basis haben. Was soll denn die Abmessung oder Dimension eines unbegrenzten Raumes heißen? Drei Vertikale bestimmen nur das Parallelepipedon; die Sphäre wird durch Eine Abmessung bestimmt, und eine unregelmäßige Figur bedarf zu ihrer Bestimmung unendlich viele. Wenn nun alle Linien, die man im unbegrenzten Raume, aus einem Punkte nach

allen Richtungen ziehen möge, unendlich, alſo gleich ſind, ſo iſt der Raum kein Parallelepipedon, und kann nicht mit drei Vertikalen beſtimmt werden. Wer von den Dimenſionen des unendlichen Raumes ſpricht, welche auch ein Verhältniß gegen einander haben müßten, redet in der That von den Grenzentfernungen und der Geſtalt des Unbegrenzten! Wie man zu einer ſolchen Ungereimtheit verleitet werde, ſoll im Verfolge klar gemacht werden. — Alſo nicht der Raum an ſich, der unbegrenzte Raum, ſondern der gemeſſene, mithin begrenzte Raum wird durch Abmeſſungen beſtimmt. „Meſſen" heißt: einem Maaßſtabe congruent vorſtellen. Unſer Maaßſtab des Rauminhalts iſt der Cubus, oder Parallelepipedon mit gleichen Dimenſionen. Alſo kommt der Satz endlich ſo zu ſtehen: „Der Inhalt jedes nach unſerer Methode gemeſſenen oder als Cubus vorgeſtellten Raumes wird durch drei vertikale Abmeſſungen erſchöpfend beſtimmt." Der Kantiſche Satz wird erſt dann wahr, wenn man ihn ſo aufſtellt, daß das Prädikat als eine im Subjekt nothwendig enthaltene Beſtimmung einleuchtet; denn es läßt ſich leicht erweiſen, daß das als Cubus Vorgeſtellte und das durch drei gleichgetheilte Vertikale Beſtimmte identiſch ſeien. Das Apodiktiſche dieſes Satzes liegt aber nicht in dieſer Identität des Prädikats mit den Beſtimmungen im Subjekte; denn alle Urtheile überhaupt beruhen auf ſolcher Identität und ſind innerhalb eines gegebenen Subjektbegriffs apodiktiſch; ſondern es geht aus der Nothwendigkeit hervor, in der wir uns befinden, jeden gemeſſenen Raum auf den Cubus zu reduciren, inſofern er für unſere Methode erſchöpfend beſtimmt ſein ſoll.

Wir haben demnach drei Probleme, durch deren Löſung allein die aufgeworfene Frage beantwortet werden kann: I. den Begriff des Raumes an ſich, als eines Unbegrenzten, in ſeinen Beziehungen zu dem Begrenzten; II. die Beſtimmung des Rauminhalts nach den Entfernungen der Grenzpunkte durch gerade Linien; III. die Beſtimmung des Rauminhalts des Cubus durch drei Vertikale, und deſſen nothwendige Anwendung als Normvorſtellung. — Ich werde dieſe Probleme einzeln der Reihe nach zergliedern und beleuchten, und dasjenige, was mir als eine genügende Lö-

sung erscheint, den Lesern dieser Zeitschrift vorlegen. Dünkt es ihnen aber, daß ich überhaupt in einer zu niederen Schicht der spekulativen Atmosphäre beharre, indem ich mich fest an die Grundbestimmungen der Anschaulichkeit halte und hierauf alle psychologische und logische Gesetze begründe, so muß man dieß der Eigenthümlichkeit meiner englischen Erziehung zuschreiben, welche ein umfassendes und ernstes Studium deutscher Philosophen noch nicht hat vertilgen können.

I. Vergleichen wir das Wahrnehmen durch unsere verschiedenen Sinne, so finden wir, daß Gesicht und Getast uns das Unterschiedene, oder das gleichzeitig auf einen Sinn einwirkende Mannigfache, auf ganz andere Weise entgegenhalten, als wie es Gehör, Geruch und Geschmack thun. Für Gesicht und Getast giebt es nämlich, im Aggregate der Erscheinungen, einen unmittelbaren Uebergang von einer Erscheinung zu der davon verschiedenen; und die Anwesenheit je einer Erscheinung bedingt die Abwesenheit jeder anderen Erscheinung, indem jede, ohne sich zu vermischen, sich scharf von der andern abgränzt. Dagegen vermischen sich dermaßen die gleichzeitigen verschiedenen Einwirkungen auf Gehör oder Geruch oder Geschmack, daß sie sich gegenseitig völlig durchdringen und eine einzige Wahrnehmung erzeugen. Verschiedene musikalische Instrumente, deren Tonschwingungen ganz gleichmäßig anhalten, bilden für das Ohr einen einzigen Ton; alle die hundertfältigen Species in einem Apothekerladen vereinigen sich zu einem Geruche; und eben so ist es mit dem Geschmack, insofern nicht ein Bestandtheil des Gekosteten früher die Gaumennerven afficirt oder länger seine Wirkung fortsetzt, als die anderen. Das Einzelne heben wir aus solchem Gemenge nur durch Uebung und Erfahrung heraus; sowie der Maler die Bestandtheile einer Farbentinte angiebt, in welcher doch keines der einfachen, zur Mischung gebrauchten Pigmente rein erscheint. Sollte Jemand geneigt sein, diese unbedingte Vereinigung gleichzeitiger mannigfacher Einwirkungen auf Gehör oder Geschmack oder Geruch zu bestreiten; so ist es doch gewiß und unbestreitbar, daß wir zwischen dem Gegebensein des gleichzeitigen Mannigfachen

für dieſe Sinne und dem Gegebenſein eines Aggregats für Geſicht und Getaſt einer hinlänglichen Abweichung gewahr werden, um darin einen Gegenſatz zu beſitzen, aus welchem ein Begriff hervorgehen kann. Der Beſonderheit in dieſem Gegebenſein für Geſicht und Taſtſinn werden wir durch das Vermiſſen derſelben bei anderen Sinnen bewußt. Halten wir nämlich die Arten des Gegebenſeins des Aggregats für alle äußeren Sinne gegen einander, ſo muß, damit wir für alle eine gleiche Vorſtellung gewinnen, der unmittelbare Uebergang, das gegenſeitige Ausſchließen unter dem gleichzeitigen Mannigfachen für Geſicht und Getaſt hinweggedacht werden. Dieſes Hinweggedachte wird dadurch zum Begriffe eines Verhältniſſes, das wir Sonderung nennen; und zwar ſolche Sonderung, als wie Geſicht und Getaſt ſie uns darbieten. Das Weſen dieſer Sonderung, ihrem Grunde und Inhalte nach, iſt nicht im Begriffe enthalten; denn dieſer hat als Begriff nur einen negativen Inhalt. Poſitiv haben wir die Sonderung nur als Anſchauung, wenn wir ſchauen und taſten; aber als Begriff iſt ſie nur „das im Aggregate für Gehör, Geruch, Geſchmack Nichtenthaltene." Der Grund und Inhalt dieſer Vorſtellung des Geſondertſeins liegt im Gegebenen, iſt ein Urphänomen, wird erlebt und nicht erdacht, und kann nur durch Reproduction des Erlebniſſes poſitiv gedacht werden. Durch Begriffe den Grund derſelben erklären wollen, iſt einfältiges Bemühen; denn aus dieſer unmittelbaren Wahrnehmung des für Geſicht und Getaſt Geſonderten gehen die Begriffe ſelbſt hervor, die man ihr zum Grunde legen möchte. Alle Ausdrücke, die man anwenden kann bei dem Verſuche, dieſe Vorſtellung auf einen Begriff zu ſtützen, ſind, wie man gleich einſehen ſollte, ſämmtlich nur aus der concreten Erſcheinung ſelbſt abgeleitet, und können ſelber ſich nur auf dieſe allein ſtützen; als z. B. Uebergang, unmittelbar, gegenſeitig, Ausſchließen, Aeußeres, Inneres, partes extra partes, Form, Inhalt, Aggregat. Dieſe Worte bedeuten nur Beziehungen, welche aus jener dem Geſichte und Getaſte eigenthümlichen Weiſe, uns das gleichzeitig Mannigfache zu geben, entwickelt ſind. Alſo kann man nicht durch ſie dasjenige herſtellen, wodurch

ſie ſelber hergeſtellt werden, — man kann ſie nicht ihrem eigenen Grunde unterlegen. Fragt man alſo: „was iſt Sonderung, poſitiv, an ſich?" ſo giebt es darauf nur eine poſitive Antwort: „ſchaue und betaſte." Hat man nun, aus der unmittelbaren Wahrnehmung, das Gegebene wohl erfaßt, und fragt man alsdann, verſtändiger Weiſe, welche Begriffe aus den Moden dieſes Gegebenſeins durch das Denkvermögen gewonnen werden, ſo kann man darauf verſtändlichen und genügenden Aufſchluß erhalten.

Unſere Wahrnehmungen ſind uns überhaupt als unterſchieden gegeben. Dies Unterſchiedenſein iſt das allgemeinſte Urphänomen; es wird nicht durch Verſtand erfunden und feſtgeſtellt, ſondern bedingt die Möglichkeit eines Verſtandesgebrauchs überhaupt; die Wiſſenſchaft kann nichts mehr, als die Momente der Thätigkeit aufzählen, welche der Verſtand, auf dieſes Urphänomen der Sinnlichkeit ſich fußend, äußert. Für Geſicht und Getaſt wird das Unterſchiedenſein im Gleichzeitigmannigfachen durch die Sonderung bedingt; wir unterſcheiden das Einzelne im Aggregate, nur inſofern wir einen unmittelbaren Uebergang wahrnehmen. Wo Erſcheinungen nur allmählig in andere übergehen, als bei den in einander ſich verſchmelzenden Farbenabſtufungen eines Abendhimmels, da iſt nicht jede für ſich beſtimmt zu unterſcheiden. Auch muß dieſer Uebergang ununterbrochen ſein, — für die zu unterſcheidende Erſcheinung nur anweſend, gar nicht abweſend ſein. Dieſen Uebergang nennen wir Grenze; die ununterbrochene Grenze iſt Umgrenzung, d. h. Begrenzung mit Negirung alles Aufgehobenſeins derſelben. — Das Zuſammenſein verſchiedener geſonderter Erſcheinungen wird, wie ſchon geſagt, erlebt, nicht erdacht; daher können wir uns von dieſem Zuſammenſein an ſich eben ſo wenig durch Begriffe Rechenſchaft geben, als von dem Sein des Sinnlichgegebenen überhaupt. Durch Vergleichen aber gewinnen wir, aus der Anſchauung dieſes Zuſammenſeins, Begriffe von Beziehungen, welche allen Vorſtellungen des alſo Gegebenen nothwendig anhangen müſſen, und deren Entwicklung unſere vorliegende Aufgabe ausmacht. — Wenn wir nun Umgrenzung „unmittelbaren Uebergang und gegenſeitiges Ausſchließen" nennen, ſo wollen wir

dadurch keineswegs deren Weſen erklärt haben, ſondern ſie nur durch die zunächſt aus ihr abgeleiteten Begriffe bezeichnen. Wir wollen damit nur das Denkvermögen auf das anzuſchauende Objekt hinleiten, nicht (wogegen wir auf das nachdrücklichſte verwarnen) aus dem Denkvermögen dieſes Objekt erzeugen. Aber auf den unmittelbaren ſinnlichen Grund unſerer Begriffe blos hinzuzeigen, bereitet uns Verlegenheit; denn es ſtehen uns keine Worte zu Gebote, welche unmittelbar auf denſelben treffen können; ſondern nur Ausdrücke für dasjenige, was durch Abſtraktion daraus abgeleitet worden iſt.

Durch Begrenzung alſo wird, wie geſagt, eine Erſcheinung im Aggregate unterſchieden; und inſofern ſie völlig unterſchieden wird, muß ſie als völlig umgrenzt gegeben ſein. Aber Begrenzen iſt ein Gegenſeitiges; und jede Erſcheinung, inſofern ſie eine andere begrenzt, wird auch ſelber von dieſer begrenzt. Betrachtet man nun die eine Erſcheinung als Gegenſatz zu den ſie begrenzenden Erſcheinungen, ſo gewinnt man die Vorſtellung von Innerem und Aeußerem. Dieſe ſind alternirende Verhältnißbegriffe; und es muß, unter dem angeſchauten Umgrenzten, dasjenige, was nicht Aeußeres iſt, Inneres ſein; denn der Begriff vom Inneren entſteht nur durch Negation aus der Vorſtellung des Aeußeren. Wenn man lediglich und allein ſchlechthin homogene Erſcheinungen, alſo kein Aggregat, keine Umgrenzung erlebt hätte, ſo würde man zwar dasjenige anſchauen, was an ſich das Innere (aber nicht die Innerlichkeit) der Erſcheinung ausmacht; man hätte jedoch keine Vorſtellung von demſelben, als von einem Innern; denn Inneres bezeichnet keine Eigenſchaft des Angeſchauten, keine einſeitige Erſcheinung an ſich, als Einwirkung auf unſere Sinnlichkeit, ſondern lediglich eine Beziehung, und zwar zu anderen, als umgrenzend wahrgenommenen Erſcheinungen; und es ſagt nur, daß das als umgrenzt Gedachte nicht das Umgrenzende ſei. Man kann aber dieſen Begriff beliebig auf jede Erſcheinung im Aggregate beziehen; alsdann wird, der Reihe nach, Alles zum Aeußeren, was zuvor als Inneres gedacht war.

Alle umgrenzten Erſcheinungen ſind ausgedehnt. Nichts iſt

ausgedehnt, als was für Geſicht und Getaſt begrenzt erſcheint, oder als ſo erſcheinend gedacht werden kann. Ferner, wenn man durch Geſicht und Getaſt nur ſchlechthin homogene Eindrücke und kein Aggregat erlebt hätte, ſo würde man zwar die Erſcheinungen ſucceſſiv an ſich anſchauen, aber ſie doch nicht als ausgedehnt betrachten können. Hieraus läßt ſich ſchließen, daß Ausdehnung keine Eigenſchaft der Erſcheinung, ſondern nur eine Beziehung derſelben ausdrückt, und zwar eine ſolche, welche auf der durch Geſicht und Getaſt gegebenen Umgrenzung beruht. Um dieſe Beziehung und ihre Funktionen ganz ſicher zu erfaſſen, müſſen wir den Gegenſatz aufſuchen, aus welchem der Begriff für das Bewußtſein ausgeſondert wurde.

Begrenzen iſt nichts Einſeitiges, ſondern ein Gegenſeitiges. Die eine Erſcheinung im Aggregate begrenzt die andere und, inſofern ſie dies thut, wird ſie auch von dieſer andern begrenzt. Die Grenzen einer Erſcheinung im Aggregate ſind identiſch mit den anſtoßenden Grenzen der ſie umgebenden Erſcheinungen. Wir nehmen aber nicht nur den unmittelbaren Uebergang von einer Erſcheinung zur andern, ſondern auch den mittelbaren wahr; dort nämlich, wo eine Erſcheinung, mit zweien anderen grenzend, den Uebergang von der einen zur anderen vermittelt. Der unmittelbare Uebergang zwiſchen zweien ſich begrenzenden Erſcheinungen ſchließt jede vermittelnde Erſcheinung aus. Aber im Aggregate kann eine Erſcheinung wahrgenommen werden, nur inſofern ſie umgrenzt iſt, alſo mit anderen Erſcheinungen eine Begrenzung vermittelt, alſo nicht ausgeſchloſſen iſt. Das Ausgeſchloſſenſein oder Nichtvermitteln einer Begrenzung iſt demnach der geſuchte Gegenſatz; und Nichtausgeſchloſſenſein, oder das Vermitteln einer Begrenzung mit umgebenden Erſcheinungen im Aggregate für Geſicht und Getaſt, iſt der wahre Gegenſtand, der eigentliche Inhalt des Begriffs „Ausdehnung". Geſetzt, eine Erſcheinung vermittelte nicht die Begrenzung mit den ſie umgebenden Erſcheinungen, ſo vermittelte ſie auch nicht ihre eigenen Grenzen, denn jene ſind mit dieſen identiſch; ſie wäre alsdann keine Erſcheinung für Geſicht und Getaſt; denn das Zuſammenfallen ihrer eigenen Grenzen

würde ihr Ausgeſchloſſenſein, ihr Nichtwahrgenommenwerden in ſich ſchließen. — Wir müſſen hier, wie bei jedem Schritte, unſere frühere Verwarnung wiederholen: wir dürfen nämlich nicht verſuchen, Wahrnehmungen aus Begriffen, ſondern nur Begriffe aus Wahrnehmungen zu conſtruiren. Reden wir alſo von Angrenzen, Vermitteln, Ausſchließen, ſo können dieſe Beziehungen, welche von der Art des Gegebenſeins für Geſicht und Getaſt abgeleitet ſind, nicht das urſprüngliche Gegebenſein ſelbſt erklären. Wir können alſo das Ausgedehntſein, als urſprüngliches Moment des Gegebenſeins, nicht an ſich auf einen Begriff zurückführen, denn es iſt aus keinem Begriffe hervorgegangen; ſondern wir können nur den Begriff auf das Gegebene, woraus er abgeleitet iſt, zurückführen. Aber um das Gegebene zu bezeichnen, müſſen wir uns lauter abgeleiteter Bezeichnungen bedienen, weil wir Sprache nur für unſere Begriffe haben, und alle Begriffe Ableitungen ſind.

Unſer Begriff „Ausdehnung" zielt alſo auf keine Eigenſchaft der Erſcheinung an ſich, als qualitative einſeitige Modifikation der Sinne; ſondern lediglich auf eine Beziehung unter Erſcheinungen für Geſicht und Getaſt, inſofern ſie umgrenzt oder unterſcheidbar im Aggregate ſind. Der Inhalt des Begriffs iſt „Nichtausgeſchloſſenſein"; er wird aus einem der Wahrnehmung gegebenen Gegenſatze, durch Negiren, eliminirt, und hat demnach, als Begriff, nur negativen Inhalt; weil Begriffe das Urſprünglichgegebene nicht poſitiv wiedergeben können, ſondern dies dem concreten Vorſtellen überlaſſen müſſen. Wozu wäre der Begriff, wenn er das Amt der concreten Vorſtellung verrichtete? Und doch will man für ihn dieſes aus aller Macht erſtreben, ſo ſehr man auch die concrete Vorſtellung verſchmäht! — Die Bezeichnung der Ausdehnung könnte nicht einer ſchlechthin einfachen, nicht als begrenzt wahrgenommenen Erſcheinung beigelegt werden; denn eine ſolche könnte nicht urſprünglich dieſen Begriff für das Bewußtſein herausſtellen. Wenn wir nur ſchlechthin einfache Erſcheinungen für Geſicht und Getaſt erlebt hätten, ohne Umgrenzung wahrzunehmen, ſo würden wir allerdings die ausgedehnte Erſcheinung vor uns haben, aber ſie nicht als ein Ausgedehntes uns *vorſtellen* können;

denn es würde der Gegenſatz fehlen, der allein uns in den Stand ſetzt, einen Begriff durch Vergleichen als von einem Verhältniſſe zu bilden. — Iſt man aber deſſen nicht klar bewußt, und verſucht man, die Ausdehnung, als Eigenſchaft im Sein des Ausgedehnten, durch einſeitiges Anſchauen zu erkennen, anſtatt unſern Begriff, als auf ein Verhältniß der Umgrenzung zielend, aufzufaſſen, — was kommt dann dabei heraus? Man verfällt auf eine verworrene Vorſtellung, daß Ausdehnung, als zahlloſe neben einander befindliche Punkte, und Materie, als eine Anhäufung unendlich kleiner Theilchen gedacht werden müſſe, oder man geräth auf etwas dem Aehnliches. Was ſind aber Punkte und unendlich kleine Theilchen? Sie haben eigentlich keine Ausdehnung, ſonſt wären die Punkte Flächen und die Theilchen nicht unendlich klein. Wenn Punkte und unendlich kleine Theilchen ſtreng ihrem Begriffe gemäß gedacht werden, fallen die Grenzen ihrer Umgebung zuſammen; dadurch werden ſie in Wahrheit ausgeſchloſſen und können keine Elemente der Ausdehnung liefern. Aber man ſucht doch, in ſeiner verkehrt angeſtellten Betrachtung, durch unendliche Vervielfältigung und Anhäufung, ſie auf irgend eine Weiſe mit Ausdehnung in Verbindung zu bringen; als ob die Unendlichkeit der Menge die Unendlichkeit der Verkleinerung aufhöbe. Man ſtellt ſich zwar jeden Punkt, als ohne Dimenſionen, jedes Theilchen als unendlich klein, aber beides als doch nicht abſolut ausgeſchloſſen vor — kurz, und hierin liegt es eben, — man erſchleicht hierbei eine Verneinung des Ausgeſchloſſenſeins, und gewinnt ſomit den wahren Gegenſtand des Begriffes „Ausdehnung", obgleich auf ſo verkehrte Weiſe, daß man deſſen Beſchaffenheit und Functionen nicht erkennt.

Die Einwirkungen auf Geruch, Gehör, Geſchmack, welche ſtets ohne Umgrenzung wahrgenommen werden, können nicht als ausgedehnt gedacht werden. Locke bemerkt hierüber: „Hätte man eben ſo ſehr über den Geſchmack und Geruch, als über Geſicht und Getaſt nachgedacht; hätte man ſogar die Empfindungen von Hunger und Durſt und andere Schmerzen betrachtet, ſo hätte man gefunden, daß dieſe gar keine Vorſtellung von Ausdehnung ent-

halten" — nicht etwa, wie er hinzugefügt, „weil Ausdehnung, ſo wie andere Sinneswahrnehmung eine materielle Einwirkung (? an affection of body) ſei, deren Weſen unſere groben Sinne nicht zu durchſchauen vermögen"; ſondern, weil gedachte Empfindungen nicht als umgrenzt für Geſicht und Getaſt wahrgenommen werden; „Ausdehnung" aber nur die Beziehung ausdrückt des ſolchergeſtalt Wahrgenommenen zu dem nicht ſolchergeſtalt Wahrgenommenen; oder, unter Erſcheinungen, die nur als umgrenzt gegeben ſind, die Beziehung des Wahrnehmbaren zum Nichtwahrnehmbaren. — Dr. Beneke bemerkt in ſeiner Pſychologie: „die Wahrnehmungen der drei übrigen Organſinne, Geruch, Gehör, Geſchmack, enthalten nichts von räumlicher Ausdehnung in ſich: was wir davon in ihnen zu finden meinen, iſt nur Produkt ſehr inniger Aſſociationen mit parallelen Geſichtsanſchauungen. Daher iſt es durchaus falſch, mit Kant, den Raum als die Grundanſchauung für alle äußeren Sinne, oder gar für einen allgemeinen äußeren Sinn (als Ein Geſammtvermögen) aufzuführen".

Dieſe Erklärung (nicht der Ausdehnung an ſich, die ſich nicht erklären läßt, ſondern) unſeres Begriffes von Ausdehnung erhält eine weitere Beſtätigung, wenn wir auf die Beſtimmung der Moden der Ausdehnung, welche nur mit Rückſicht auf Umgrenzung möglich iſt, zu ſprechen kommen. Es läßt ſich aber auch auf eine etwas andere Weiſe der Gegenſatz, welchen die Begrenzung darbietet, hervorheben. Die Grenze iſt nämlich das Aufgehobenſein, das negative Moment der für Geſicht und Getaſt wahrnehmbaren Erſcheinung. Die Erſcheinung ſelbſt mag als ausgedehnt betrachtet werden, inſofern dieſer Begriff das Nichtaufgehobenſein bezeichnet; nämlich nicht ſo aufgehoben, als wie dieß durch Begrenzung geſchieht, welche der Gegenſatz iſt, worauf unſer Begriff der Ausdehnung, als eines Verhaltens, ſich bezieht. Wenn man alſo eine Erſcheinung für Geſicht und Getaſt als unbegrenzt ſich denkt, ſo iſt ſie immer ausgedehnt, weil ihr Nichtaufgehobenſein durch Begrenzung abſolut geſetzt wird; ſie hat aber keine beſtimmbare Ausdehnung, wenn ſie keine Umgrenzung hat. — Wenn unſer Begriff von Ausdehnung das Weſen des Ausgebreiteiſeins für Geſicht

und Getaſt beträfe, anſtatt auf ein bloßes Verhalten deſſelben zu ſeinem Gegenſatze ſich zu beſchränken, wie könnten wir von der Ausdehnung eines Tones z. B., oder einer Zeit reden, in der doch nichts ſich findet, was dem Weſen des Ausgedehntſein für Geſicht und Getaſt homogen wäre? Aber die Grenzen eines Tones ſind Anheben und Aufhören, als deſſen negative Momente; und der Gegenſatz dieſer, als poſitives Moment, möge Ausdehnung heißen, welche ein Nichtaufgehobenſein iſt. Das Verhalten iſt in beiden Fällen gleich, obſchon das ſich Verhaltende vollkommen heterogen iſt; das Ausgebreitetſein einer Fläche und das Anhalten eines Tones ſind völlig unvergleichbar; eben ſo das Schwinden einer Fläche an der Grenze und das Schwinden eines Tones beim Aufhören. Aber das Verhalten des einen zum anderen, als des poſitiven zum negativen Momente, iſt in beiden homogen; und der Begriff dieſer bloßen Beziehung, welche nur den Gegenſatz, nicht das Weſen des ſich Entgegengeſetzten betrifft, kann wohl unter der Benennung „Ausdehnung" auf beides angewendet werden.

Setze ich die inneren Merkmale eines begrenzten Gegenſtandes als vorhanden, aber indem ich ſie zu beſtimmen unterlaſſe, während der Modus der Umgrenzung, das äußere Verhalten, beſtimmt bleibt; ſo habe ich die Vorſtellung eines beſtimmt begrenzten oder geſtalteten Körpers. Hebe ich das Beſtimmen der Umgrenzung auf, ſo habe ich den Körper im Allgemeinen. Sehe ich nun ganz von Umgrenzung ab, ſo habe ich Materie, welche ſich nur dadurch von Körper unterſcheidet, daß dieſer mehr an die Vorſtellung des Umgrenztſeins, wenn auch ohne Beſtimmen deſſelben, gebunden iſt. Setze ich nun, bei dieſem Abſehen von der Umgrenzung, die inneren Merkmale als beſtimmt, ſo habe ich einen Stoff. Wie Materie und Stoff ausgedehnt bleiben, geht aus dem Obengeſagten hervor. (Der nächſte Grund für das Prädikat der Ausdehnung, in unſerer Vorſtellung von Stoff und Materie, iſt der, daß wir ſie, als aus Theilchen beſtehend, uns vorſtellen müſſen; wir denken alſo Umgrenzung in ihr Erſcheinen hinein, und machen ihre Ausdehnung zu einer Summe, obgleich wir von der Begrenzung der Totalerſcheinung abſehen; — die

Erklärung, warum wir dieß müſſen, beruht auf einem pſychologiſchen Geſetze, deſſen Entwickelung aus den Grundbeſtimmungen der Anſchaulichkeit uns hier viel zu weit führen würde.]

Denke ich aus der Vorſtellung eines Körpers die inneren Merkmale ganz weg, ſehe ich von ihrem Vorhandenſein gänzlich ab, ſo komme ich auf den Begriff eines begrenzten Raumes. Iſt der Körper beſtimmt begrenzt gedacht, ſo wird der Raum auch beſtimmt begrenzt ſein; wenn nicht, ſo nicht. — Sagt man alſo: „jeder begrenzte Gegenſtand nimmt einen Raum ein", ſo ſagt man damit nur: „die Vorſtellung jeder als geſondert im Aggregate für Geſicht und Getaſt wahrgenommenen Erſcheinung enthält die Vorſtellung der Bedingungen des alſo Wahrgenommenwerdens". Dieſer Satz iſt analytiſch; und das Apodiktiſche deſſelben beruht, wie jede allgemeine Wahrheit, auf dem Urphänomen einer Syntheſis des Sinnlichgegebenen mit den Grundbedingungen des Gegebenſeins. — Hier dürfte es noch nöthig ſein, auf den Unterſchied zwiſchen dem von einem Körper eingenommenen Raume, und der Ausdehnung eines Körpers, deren Beſtimmungen identiſch ſind, aufmerkſam zu machen. — Schaue ich nämlich vorzugsweiſe das beſtimmte Begrenztſein eines Körpers an, ohne jedoch die unbeſtimmten inneren Merkmale zu entfernen, ſo habe ich die Vorſtellung von deſſen Ausdehnung. Entferne ich, bei Betrachtung beſtimmter Begrenzung, die inneren Merkmale gänzlich aus der Vorſtellung, ſo habe ich, wie ſchon gezeigt, den vom Körper eingenommenen Raum. Sagt man nun: „der von einem Körper eingenommene Raum iſt ſeiner Ausdehnung gleich", ſo ſagt man damit nur: „das äußere Verhalten eines begrenzten Gegenſtandes iſt ſich ſelber gleich". Der Unterſchied der beiden Begriffe: eingenommener Raum und Ausdehnung, beſchränkt ſich blos auf das Vorſtellen innerer Eigenſchaften des Dings, nämlich: entweder als vorhanden, oder als nicht vorhanden. Da aber beide Begriffe auf äußeres Verhalten zielen, und von dieſem allein ihre Beſtimmungen erhalten, während innere Eigenſchaften der Erſcheinung für die Zwecke der Vorſtellung nicht in Betracht kommen, ſo betrifft der Unterſchied nur das Unweſentliche der Begriffe.

Habe ich, bei dem Begriff eines unbeſtimmt begrenzten Raumes, alle innere Eigenſchaft hinweggedacht, indem ich nur „das Wahrnehmen einer Umgrenzung für Geſicht und Getaſt" ſetze, ſo kann ich das Abſtrahiren noch um einen Schritt weiter führen, und auch die Umgrenzung negiren. Alsdann habe ich den Begriff des unbegrenzten Raumes, des Raumes im Allgemeinen. Von dieſem können wir uns keine unmittelbare ſinnliche Vorſtellung machen; denn wir können nur Flächen, Begrenzungen, ſehen und betaſten, welche im Raume negirt ſind; als ein Geſchmecktes, Gehörtes, Gerochenes, können wir ihn noch weniger uns vergegenwärtigen, da wir ſogleich erkennen, daß er keine direkte Beziehung auf dieſe Sinne hat. Da wir indeſſen alle unſere Begriffe verſinnlichen müſſen, für jeden eine Anſchauung ſuchen, ſo ſtellen wir uns, wenn wir an den leeren unendlichen Raum denken, Alles grau oder ſchwarz umher vor unſere Augen, — als ſchauten wir in eine unabſehbare Weite und Tiefe, ohne Gegenſtände zu gewahren; dieſer Zuſatz aber iſt ein Erfahrungsurtheil, keine Anſchauung; denn unmittelbar ſtellen wir uns eine Fläche vor die Augen, ſie möge ſchwarz oder nebelgrau, oder ſonſt wie beſchaffen ſein. Wir denken uns auch vielleicht dazu ein Umhergreifen mit ungeheuer verlängerten Armen, ohne auf Widerſtand zu ſtoßen; aber dieß iſt ebenſo wenig eine unmittelbare Verſinnlichung des Raumes; denn es iſt auch wieder nur durch ein Erfahrungsurtheil, daß wir die Muskelempfindung als ein Bewegen erkennen, und aus dem Geſchehen der Bewegung das Nichtvorhandenſein begrenzter Körper folgern. Mit dieſen Verſuchen der Verſinnlichung des Raumes haben wir uns indeſſen nicht hier zu beſchäftigen, außer inſofern ſie dazu dienen mögen, die untrennbare Beziehung des Raumes auf das Erſcheinen für Geſicht und Getaſt, mithin auf die Begrenzung, als deſſen Grundbedingung, darzuthun. Der Zuſtand unſeres Gemüths, bei dem verſuchten Anſchauen des Raumes, iſt eigentlich der eines ſchauen und taſten Wollens, einer Erwartung des Schauens und Taſtens, indem das faktiſche Schauen und Taſten, durch Aufhebung aller Begrenzung, uns benommen iſt. Dieß hat man wohl bezeichnen wollen, als man den Raum

eine Anſchauung nannte, die ſich von einem Anſchauen dadurch unterſcheidet, daß ſie von dem faktiſchen Geſchehen abſtrahirt, und mehr auf die Fähigkeit des Anſchauens ſieht. Wenn durch die Bezeichnung, Anſchauung, die Fähigkeit des Sehens und Betaſtens ausgedrückt wird, ſo iſt ſie für den Raum nicht unpaſſend. — Unſer Geſchäft muß ſich indeſſen mehr mit dem Inhalte des Begriffs von Raum befaſſen, damit wir die logiſchen Funktionen deſſelben erkennen, und die apodiktiſchen Ausſagen über denſelben analytiſch begründen. — Den Begriff Raum bildeten wir aus „dem Wahrnehmen einer Umgrenzung für Geſicht und Getaſt" durch Abſtraktion der Umgrenzung. Es blieb alſo „das Wahrnehmen für Geſicht und Getaſt". Dieß kann aber nicht allein beſtehen; denn ſeine Grundbedingung iſt aufgehoben. Der Begriff wird alſo zu einer völligen Negation, ohne poſitiven Inhalt, und wird nur durch eine negative Beziehung erhalten. Unſer Begriff „Raum" iſt derjenige vom „Begrenztgeweſenen"; mithin iſt er das leere Schema der Begrenzbarkeit; und „räumlich" heißt: für Geſicht und Getaſt als Umgrenztes wahrnehmbar. Alſo iſt jeder Körper räumlich, oder, wie man zu ſagen pflegt, im Raume, weil das Umgrenzterſcheinen für Geſicht und Getaſt in der Vorſtellung eines Körpers enthalten iſt. Aber ein Gedanke, eine Seele ſind nicht räumlich, weil ſie nicht umgrenzt erſcheinen können.

Der gewöhnliche Ausdruck „im Raume" iſt bildlich, enthält falſche Annahmen und führt zu verwirrenden Vorſtellungen; darum ſollte er in ſtreng logiſchen Unterſuchungen vermieden werden. „In" heißt „umgeben von". Eine umgrenzte Erſcheinung iſt in dem erſcheinenden Umgrenzenden. Denke ich nun alles Concrete des Umgrenzenden hinweg, ſo tritt Raum an deſſen Stelle. Aber dieſer Raum iſt mir ein abſtrakter Begriff; und ich kann nicht mit Recht noch ſagen, daß eine körperliche Erſcheinung von einem abſtrakten Begriffe nunmehr umgeben ſei. Wir wollen nicht hier wieder das Spiel der Verſinnlichung unterſuchen; es genüge die Bemerkung, daß die Leichtigkeit, womit wir vom Concreten des Umgrenzenden abſehen, und eine Abſtraktion an deſſen Stelle in Verbindung mit dem realen Umgrenzten bringen, der Grund ſei,

weßwegen wir uns so schwer von der Realität des Raumes befreien können. Man sagt auch, der Körper sei in dem von ihm eingenommenen Raume enthalten. Aber das Enthaltende muß größer, als das Enthaltene sein, und der eingenommene Raum ist nicht größer, als der Körper; also kann man eben so gut sagen, der Raum sei im Körper, als der Körper im Raume; aber beide Vorstellungen sind gleich ungenau. Man redet auch von einem begrenzten Raume im Raume. Aber aller Raum ist homogen und Begrenzung bedingt einen Uebergang unter dem Heterogenen, als für Gesicht und Getast erscheinend. — Hieraus läßt sich erkennen, daß für die Philosophie kein Heil entstehen könne, so lange man nicht einsieht und stets festhält, daß sinnliche Anschaulichkeit nur für das absolut Concrete wahr sein könne; und demnach alles Spiel der Versinnlichung aus dem Abstracten bannt, um die Begriffe rein nach ihrem logischen Werthe zu behandeln, welchen man nur dadurch erkennen kann, daß man ihr Bilden, durch successives Negiren, aus dem Concreten sorgfältig verfolgt und beobachtet. — Logisch betrachtet ist Raum ein Theil des Begriffs Körper; und von Begriffen redend, kann man nicht sagen, der Körper sei im Raume, bis man es für schicklich ausweist, daß der Theil das Ganze enthalte. Faßt man alle Vorstellungen zusammen, wovon jede die Bestimmungen des Raums enthält, so befindet sich der Körper unter dieser Zahl, nicht weil er im Raume enthalten ist, sondern weil er die Bestimmungen des Raums enthält.

Leibnitz hat die klarste Einsicht in die Begriffe Ausdehnung und Raum gegeben. Eo ipso, schreibt er, dum puncta ita sita ponuntur, ut nulla duo sint, inter quae non detur medium, datur extensio continua. Dieß ist die von uns gegebene Bestimmung der Ausdehnung, obgleich durch das Spiel der Versinnlichung etwas erschwert. Die zwei Punkte sind Begrenzungen, und das medium bedingt das Nichtzusammenfallen derselben, ein Nichtausgeschlossensein, mithin das Vermitteln einer Begrenzung. Vom Raum sagt er: »l'espace est un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées; l'espace abstrait est cet ordre des situations conçues comme possibles«. Die Ordnung der

Lagen iſt das Begrenzterſcheinen im Aggregate, auf Beſtimmungen, durch irgend eine dazu ſchickliche Methode, reduzirt. Die Vorſtellung der Möglichkeit dieſer Lagen, iſt der Begriff der Wahrnehmbarkeit als begrenzt, das leere Schema des für Geſicht und Getaſt Begrenzbaren, welches mit unſerer Beſtimmung des Raumes völlig auf Eins hinausläuft. In ähnlichem Sinne ſagt er, continuum mathematicum consistit in mera possibilitate. Seine Deduktion des Raumes aus der Wahrnehmung der Bewegung (Leibn. Op. ed. Dutens T. II. P. I. p. 153 et seq.) iſt indeſſen völlig ungenügend. Prof. Trendelenburg, der in ſeinen „Logiſchen Unterſuchungen" denſelben Weg eingeſchlagen hat, iſt auf nicht minder unüberwindliche Schwierigkeiten geſtoßen.

Kants Behandlung des Raumbegriffs iſt für den Verlauf der ſpekulativen Wiſſenſchaft von zu entſcheidender Wichtigkeit geweſen, als daß wir ſie hier übergehen dürften. Kant verſuchte Leibnitzens Ausſpruch »que l'espace est une chose idéale« kritiſch zu begründen. Die Prädikate vom Raumbegriff, welche er als Stützen ſeiner beſondern Anſicht anführt, laſſen ſich, auf eine leichte, augenfällige Weiſe, aus unſerer Beſtimmung deſſelben entwickeln: —

„Man kann ſich niemals eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſei, ob man ſich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden". — Wenn man ſchon Erfahrung des Umgrenzten hat, ſo kann man ſich allerdings nicht leicht vorſtellen, daß es keine Begrenzbarkeit gäbe; denn nur ſo könnte man ſich vorſtellen, daß kein Raum da ſei. Ein bloßes Hinwegdenken des faktiſchen Erſcheinens des Begrenzten für Geſicht und Getaſt, weit entfernt davon, den Begriff der Begrenzbarkeit aufzuheben, vergegenwärtigt denſelben. Wir können uns jedoch vorſtellen, wie, wenn wir niemals Eindrücke des Umgrenzten für Geſicht und Getaſt erlebt hätten, wir keinen Begriff des Raumes erlangt haben würden. Um uns alſo von der Vorſtellung aller Räumlichkeit zu befreien, müſſen wir natürlich alle Begrenzbarkeit, als Inhalt des Raumbegriffs, entfernen. Kants Ausſage muß alſo dahin erklärt werden: „wir können uns niemals vorſtellen, daß kein Raum ſei — ſo lange wir uns eine Begrenz-

barkeit für Geſicht und Getaſt denken". Warum aber Begrenzbarkeit der Macht des Abſtrahirens gänzlich widerſtehen ſollte, iſt nicht einzuſehen; — man kann ſogar denken, es gebe kein Sein, wenn auch nicht verſinnlichen.

„Man kann ſich nur einen einigen Raum vorſtellen". — Alle inneren Eigenſchaften, alle Merkmale des Erſcheinens, aller poſitive Inhalt iſt, wie wir gezeigt haben, bei der Bildung des Raumbegriffs entfernt worden; alles faktiſche Umgrenztſein iſt auch darin negirt; alſo fehlt jede Bedingung des Nichteinigſeins. Daher iſt der Raum auch, nach Ausſage der Scholaſtiker, unbeweglich und untrennbar; denn zu den Vorſtellungen der Bewegung und Trennung gehört die Erſcheinung des begrenzten Mannigfachen für Geſicht und Getaſt.

„Wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſteht man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes; das Mannigfaltige in ihm, der Begriff von Räumen, beruht auf Einſchränkungen". — Wie wir gezeigt haben, wird der Begriff des Raumes im Allgemeinen durch Hinwegdenken der Begrenzung von Räumen gewonnen; mithin kann hinwiederum ein Raum aus dem allgemeinen Raume nur durch Hinzudenken der Begrenzung entſtehen.

„Dieſe Theile des allbefaſſenden Raumes können nicht als deſſen Beſtandtheile, daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich wäre, gedacht werden", d. h. der Raumbegriff wird nicht, durch Hinzudenken von begrenzten Räumen zu begrenzten Räumen, ſondern durch Hinwegdenken der Umgrenzung eines Raumes, gebildet.

„Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der ſowohl in dem Fuße als einer Elle gemein iſt) kann in Anſehung der Größe nichts beſtimmen"; d. h. die bloße Begrenzbarkeit kann keinen Modus des faktiſchen Begrenztſeins beſtimmen.

„Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgeſtellt." Wir wollen nicht hier mit dem ganz ungehörigen Ausdruck „Größe" rechten. Herbart proteſtirte ſchon dagegen, indem er zeigte, daß der Raum gar nicht als Größe gegeben ſei. Was wir die Unendlichkeit des Raumes nennen, iſt eigentlich die Un-

möglichkeit, uns eine Begrenzung zu denken, wo alle weitere Ausdehnung aufhören müſſe; denn jede Begrenzung eines Ausgedehnten iſt ein Uebergang zu einem andern Ausgedehnten.

Eine Deduktion des Raumbegriffs giebt Kant gar nicht. Er ſagt: „Vermittelſt des äußeren Sinnes (einer Eigenſchaft unſeres Gemüths) ſtellen wir uns Gegenſtände, als außer uns, und dieſe insgeſamt im Raume vor." Aber „außer uns" iſt ein Verhältniß und kann nur durch ein Urtheil vorgeſtellt werden, welches ſich aus irgend einem Gegenſatze in den Sinneswahrnehmungen bilden muß; denn, wie Taute ſehr deutlich ausſpricht (S. 632), „ohne Gegenſatz unter den Vorſtellungen würde es gar keine Urtheile geben." Der Grund dieſes Urtheils iſt gar nicht angedeutet in den Wahrnehmungen dieſes „äußeren Sinnes", welcher ſehr kurz als „eine Eigenſchaft unſeres Gemüths" abgemacht wird. Daß dieſer äußere Sinn auf Geſicht und Getaſt beſchränkt werden müſſe, haben wir ſchon gezeigt. Geſetzt nun, ein Menſch empfinge, durch Geſicht und Getaſt, nur ſchlechthin homogene Eindrücke, ohne Uebergang unter den ſich begrenzenden Erſcheinungen, würde er ſie nicht durch äußere Sinnesorgane wahrnehmen, ohne ſie jedoch als außer ſich zu erkennen? Buffon beſchreibt, wie ein Menſch, der mit ausgebildeten Sinnesorganen in der Schöpfung erwachte, allen Wechſel der Naturerſcheinungen für Vorgänge innerhalb ſeines Selbſt halten würde. Dies iſt falſch. Er würde ſie nicht für außerhalb halten, denn er würde nicht ſogleich den Begriff dieſes Verhältniſſes überhaupt haben; und könnte ihn erſt dann gewinnen, wenn, durch Beobachten des verſchiedenen Grades der Inconſtantheit im Zuſammenſein umgrenzter Erſcheinungen, er gelernt hätte, ſein körperliches Selbſt von dem Umgebenden zu unterſcheiden, und jenes dieſem als Inneres und Aeußeres entgegenzuſetzen. Der große Fehler, welcher Alles, was Kant auf die Beſchaffenheit des Raumbegriffs aufbaut, nichtig und unhaltbar macht, iſt der: daß er Räumlichkeit auf Aeußerlichkeit baſirte, wogegen dieſe Beziehungen ſich nicht eine von der andern, ſondern nur aus einer gemeinſchaftlichen Quelle herleiten laſſen, nämlich: dem Begrenzterſcheinen für Geſicht und Getaſt. Nur das

Umgrenzte kann äußerlich sein; denn, was keine Grenzen hat, hat kein Außerhalb. „Damit gewisse Empfindungen auf Etwas außer mir bezogen werden (d. h. auf Etwas, das in einem anderen Orte des Raumes befindlich ist, als darinnen ich mich befinde); ingleichen damit ich sie als außer einander, mithin nicht blos verschieden, sondern in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen." Es darf nur das Wahrnehmen des Umgrenzterscheinens für Gesicht und Getast zum Grunde liegen; denn „außer, Ort, Raum" sind sämmtlich Begriffe von Beziehungen, welche aus diesem Urphänomen gebildet werden. — Wenn wir vom konkreten Erscheinen der Gegenstände reden, dürfen wir sie nicht „äußerlich" nennen, denn dies bezeichnet ein Urtheil; sondern wir müssen den concreten Grund jenes Urtheils anzeigen, nämlich: das Begrenztsein. Setzen wir demnach das Wort „begrenzte", wo Kant „äußere" braucht, so können wir noch in Vieles, was er behauptet, einstimmen: „Das Prädikat der Räumlichkeit wird den (begrenzterscheinenden) Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Wir können wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich (umgrenzt) erscheinen mögen; aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder von welchem Subjekte man wolle. Denn wir können von dem Anschauen anderer denkenden Wesen gar nicht urtheilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen (des als umgrenzt Wahrnehmens) gebunden seien, welche für uns allgemeingültig sind. Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität, d. i. objektive Gültigkeit des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich (umgrenzt) als Gegenstand uns vorkommen kann; aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (unseres spezifischen sinnlichen Wahrnehmens) zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung (Wahrnehmung des Umgrenzten); ob zwar zugleich die transscendentale Idealität

deſſelben, d. i. daß er Nichts ſei, ſobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (des Begrenzterſcheinens für Geſicht und Getaſt) weglaſſen, und ihn als Etwas, was den Dingen an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, annehmen." Dieſer letzte Satz drückt gerade den Inhalt aus, den wir dem Begriffe „Raum" gegeben haben, nämlich; die Möglichkeit des Wahrnehmens eines für Geſicht und Getaſt Begrenzten, — denn dies meint Kant unter einem äußerlich erſcheinenden Dinge.

Kant erklärt ſchließlich den Raum für „die Form aller Erſcheinungen äußerer Sinne", und folgert daraus, daß er, weil er Form iſt, blos ſubjektive Bedingung oder Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, reine Anſchauung a priori ſei. Um dieſes zu erhärten, wäre zuvörderſt eine ſtrenge Deduktion und richtige Analyſis des Begriffes von Form nöthig. Solche ſind nicht von Kant gegeben worden. Er ſagt, ganz am Anfange ſeiner Elementarlehre: „in der Erſcheinung nenne ich das, was der Empfindung korreſpondirt, die Materie derſelben"; dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet angeſchaut wird, nenne ich die „Form der Erſcheinung". Dasjenige, was macht, daß das Mannigfaltige der räumlichen Erſcheinung, als in gewiſſen Verhältniſſen geordnet, gedacht werden könne, iſt das Umgrenzterſcheinen. Entſpricht dann die Umgrenzung nicht der Empfindung? Aber Verhältniſſe werden gar nicht als ſolche angeſchaut; denn ſie ſind Begriffe, die, aus dem Anſchauen abgeleitet, nur Beſtimmungen unſeres Denkens, inſofern dieſe auf den allgemeinen Bedingungen des Empfundenen beruhen, darſtellen. Alſo wird das Mannigfaltige der räumlichen Erſcheinung nicht als ein Geordnetes angeſchaut; ſondern es wird im räumlich Mannigfaltigen Etwas angeſchaut, das Umgrenztſein, welches uns in den Stand ſetzt, Begriffe von Verhältniſſen einer beſtimmten Ordnung uns zu bilden. — Form verhält ſich zur Materie wie Beſtimmtes zum Unbeſtimmten. Gegeben iſt uns nur Beſtimmtes, nur Form; und wir bilden unſern Begriff von Materie nur aus der Form durch Negation des Beſtimmtſeins. Da es nun kein unbeſtimmtes poſitives Seiende

giebt, sondern Alles, was ist, irgendwie sein muß, so existirt Materie nur als abstrakter Begriff für unser Denken. Wie kann man denn, wenn man von dem positiven Wahrnehmen redet, sagen: „Das, was der Empfindung entspricht, nenne ich Materie"? Kant hat die Form der spezifischen Sinnesmodifikation der Form ihres allgemeinen Gegebenseins, das Erscheinen an sich dem Umgrenzterscheinen entgegengestellt. Das bestimmte Umgrenztsein, der Modus der Umgrenzung, ist die räumliche Form oder Gestalt; und diese wird nur durch die geometrische Kunstlehre als eine Ordnung bestimmter Verhältnisse gedacht. Das Unbestimmte der Gestalt, oder Gegensatz der räumlichen Form, ist das Umgrenztsein überhaupt, und nicht die unbestimmt gedachte Einwirkung eines Gegenstandes, als Modifikation unserer Sinne. — „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben; die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden." In diesem einen Satze liegen alle Grundirrthümer des Kant'schen Systems. Eine Zergliederung und Beleuchtung derselben könnte nicht so nebenher, durch ein Paar beiläufige Bemerkungen, abgemacht werden. Wir wollen also nur eine Erinnerung machen, welche erklären möge, weßhalb wir Kant's Trennung des Subjektiven und Objektiven, des a priori und a posteriori, verwerfen. — Gegeben ist uns nur die Vorstellung; ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt werden beide nur von uns postulirt; zwar aus hinreichenden sicheren Gründen und nicht zufällig oder willkührlich, aber dennoch haben wir keinen Begriff vom Vorstellenden und Vorgestellten, als was wir aus der Vorstellung bilden. Zu der Vorstellung, als Wirkung, postuliren wir Subjekt und Objekt als Ursachen; die Funktionen dieser Ursachen können wir aber nur aus der Wirkung beurtheilen. Wir postuliren sie so, daß ihr Verhältniß dieser Wirkung entspreche. Und wenn wir der Sinnlichkeit die Fähigkeit beilegen, auf gewisse Weise affizirt zu werden,

ſo müſſen wir auch den Dingen die Fähigkeit beilegen, auf gewiſſe Weiſe zu affiziren; denn dieſe gewiſſe Weiſe erkennen wir nur in der Vorſtellung, welche Wirkung iſt; aber kein Wirken iſt einſeitig. Wenn es alſo eine Bedingung der Sinnlichkeit giebt, die in der Vorſtellung erſcheint, ſo iſt dieß nur eine Fähigkeit des Affizirtwerdens; und es muß eine Bedingung der Dinge geben, welche ein entſprechendes Affiziren bewirkt. Wer die Form oder beſtimmtes Sein des Gemüths abgeſondert von aller Empfindung oder Vorſtellung betrachten will, überſieht die Thatſache, daß wir einen Begriff des Gemüthes nur inſofern haben, als wir für die Empfindung, als Wirkung, eine Urſache ſetzen, die aber nicht einſeitig ſich zeigen kann, weil es kein einſeitiges Wirken überhaupt giebt.

Unſere Bezeichnung des Raumbegriffs, als die Möglichkeit des Umgrenzterſcheinens, ſtimmt mit Dr. Lotzens Beſtimmung als „Prinzip der Form" überein; denn hiemit wird räumliche Form, deren Prinzip oder verallgemeinerter Begriff das Umgrenzterſcheinen iſt, gemeint.

II. Eine vollſtändige Entwickelung des Prinzips, welchem gemäß wir den Rauminhalt, nach Entfernungen der Grenzpunkte, durch gerade Linien beſtimmen, wäre in der That eine philoſophiſche Begründung unſerer ganzen geometriſchen Methode. Dies würde eine ſyſtematiſche Erörterung ſowohl der Mittel als der Zwecke unſeres Denkvermögens, nebſt den Grundbeſtimmungen des räumlich Gegebenſeins, erheiſchen; denn die Geometrie iſt eine Kunſtlehre, welche die Grundbedingungen der Anſchauung auf Verhältniſſe reduzirt, die, nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandesgebrauchs, das beſtimmteſte Auffaſſen erzielen. Es bliebe uns alſo zu erforſchen, wie dieſe Reduktion geſchieht und worin das beſtimmte Auffaſſen beſteht. Eine ſolche Aufgabe haben wir uns in einem Werke geſtellt, welches wir nächſtens der Oeffentlichkeit zu übergeben hoffen. Hier aber müſſen wir uns mit flüchtigen Andeutungen begnügen, die höchſtens dazu hinreichen dürften, unſere Auffaſſungsweiſe und den von uns ein-

geschlagenen Weg zu bezeichnen, ohne irgend welche nähere Ausführung unserer Sätze darzubieten.

Die concreten Erscheinungen des Umgrenztseins sind unendlich mannigfach. Jeden Modus der Umgrenzung als unmittelbare Vorstellng in uns aufzunehmen und aufzubewahren, würde die Kräfte unseres Gedächtnisses bei weitem übersteigen. Die Anwendung des sogenannten Augenmaßes beruht auf solchen unmittelbar aufgenommenen concreten Vorstellungen der Ausdehnung. Welche Uebung dieß erfordert, wie sehr beschränkt und unsicher dessen Gebrauch sei, lehrt die Erfahrung. Da aber, in allem unserem Schauen und Schaffen, der Modus der Ausdehnung in Betracht kommt; da wir verschiedene Ausdehnungen vergleichen, und Anderen die genaueste Vorstellung einer Ausdehnung mittheilen wollen, so müssen wir das Umgrenztsein auf Elemente reduziren, aus welchen, nach einer Regel, jeder Modus der Ausdehnung sich construiren läßt.

Wenn zwei Flächen, als heterogene Erscheinungen, durch ihr Aneinandergrenzen eine Linie bilden, so können wir die Heterogenität hinwegdenken; die Linie schwindet, und wir erhalten dadurch eine einzige Fläche, deren Modus der Ausdehnung als ein anderer erkannt wird. Wenn wir dagegen eine homogene Fläche haben, so können wir ihr Erscheinen uns als ein heterogenes denken, und erhalten dadurch zwei sich begrenzende Flächen, deren Moden der Ausdehnung hinwiederum von dem der ursprünglichen Fläche verschieden sind. Dies führt uns auf die Modificirbarkeit der Ausdehnung durch Hinzu- und Hinwegdenken, oder auf die Theilbarkeit des Begrenzten. Durch Hinzu- und Hinwegdenken von Theilen können wir verschiedene Ausdehnungen gleich machen. Dieß giebt uns den Gedanken ein, alle Verschiedenheit der Ausdehnung auf ein numerisches Verhalten zu reduciren, welches uns das geläufigste und bestimmteste ist. Hierzu gehört aber, daß wir ein Kriterium für Gleichheit der Ausdehnung ermitteln, und eine Methode erfinden, um verschiedene Moden der Ausdehnung in ganz gleiche Theile zu theilen.

Die Ausdehnung, als positive Erscheinung, bietet uns eine

unendliche Mannigfaltigkeit der Momente dar. Die Fläche läßt ſich auf unendlich viele Weiſen theilen; und wir ſuchen vergebens nach einer Beſtimmung, welche uns in den Stand ſetzen möchte, ſie unmittelbar, als poſitive Erſcheinung, auf ſtetige Weiſe zu theilen. Dagegen läßt ſich die Linie ſehr leicht in gleiche Theile theilen, indem ſie nur auf einerlei Weiſe in Theile von gegebener Größe theilbar iſt. Nun iſt die Linie, als Aufhören der Fläche, negativer Moment derſelben, und muß, als ſolcher, eine gewiſſe Uebereinſtimmung mit der poſitiven Ausdehnung haben; denn die eigentliche Linie beſteht nicht an und für ſich, ſondern nur durch die ausgedehnte Fläche, die da aufhört. Gelänge es uns nun, für die ganze poſitive Erſcheinung der Ausdehnung entſprechende negative Momente zu ſetzen, die Fläche durchweg in Linien zu verwandeln, ſo hätten wir dadurch ein leicht Theilbares gewonnen, und ſomit einen großen Schritt zur Reduktion auf ein numeriſches Verhalten gethan. — Eine Linie läßt ſich, ſtreng philoſophiſch, nur als der Uebergang für die Erſcheinung zwiſchen zwei heterogen erſcheinenden Flächen denken. Da wir aber, bei der bloßen Betrachtung des Umgrenztſeins allein, von aller Beſchaffenheit des Inhalts der Erſcheinung abſehen, ſo müſſen wir, für die echte Linie, einen Strich oder ſchmale Fläche ſubſtituiren, welche, beiden Flächen heterogen geſetzt, uns erlaubt, von dem qualitativen Erſcheinen derſelben gänzlich zu abſtrahiren. — Wenn wir nun zwiſchen zwei Grenzpunkten einer Fläche eine Linie legen wollen, ſo ſehen wir, daß dieß auf mannigfache Weiſe geſchehen könne. indem es für die Linie eine unendliche Mannigfaltigkeit der Geſtalt giebt. Wenn wir zwiſchen gemeinſchaftlichen Endpunkten zwei Linien von verſchiedener Geſtalt legen, und dieſe in gleiche Theile theilen, ſo können die Summen ſehr verſchieden ſein. Soll nun die poſitive Ausdehnung ein ſtetiges Verhältniß zu ihrem negativen Momente haben, ſo muß die Negirung ſtets auf gleiche Weiſe geſchehen, d. h. die Linien, deren Summen von gleichen Theilen die Momente poſitiver Ausdehnung numeriſch ausdrücken, müſſen ähnlich ſein. Aber auch die Theile der Linien müſſen aus demſelben Grunde ähnlich ſein. Aehnliche krumme Linien von

verſchiedener Größe geben, gleich getheilt, unähnliche Theile. Die Theile der einen Linie, wenn auch von gleicher Größe mit den Theilen der anderen, würden, wegen der Unähnlichkeit, ein verſchiedenes Verhalten zur poſitiven Ausdehnung haben; mithin könnte das Verhältniß der Summen dieſer Theile nicht das Verhältniß der durch ſie negirten Ausdehnungen treu angeben. Die einzige Linie, deren Theile miteinander und mit der ganzen Linie ähnliche Geſtalt haben, iſt die gerade. Wir werden, durch die Bedingungen unſeres Vorhabens, auf die Anwendung der geraden Linie, zur Ausführung deſſelben verwieſen. Das Verwandeln der poſitiven Ausdehnung in ſpecifiſche negative Momente, und die Reduktion derſelben auf ein numeriſches Verhalten gerader Linien, als Summen von gleichen Theilen, giebt den Begriff der Beſtimmung von Entfernung — den Grundbegriff des ganzen Verfahrens der Geometrie, welche, im Grunde, nur der Verhältniſſe von Entfernungen kundig iſt. Das numeriſche Verhalten von Entfernungen wird leicht gedacht, und das Vergleichen derſelben geſchieht mit Geläufigkeit und untrüglicher Sicherheit, durch die Ausbildung des Zahlenſyſtems. Das leicht hindenken und ſicher vergleichen Können macht das Beſtimmen und Auffaſſen aus. — Da aber in einer Fläche unendlich viele Entfernungen ſind, ſo müſſen wir Mittel erfinden, um, durch einige wenige Beſtimmungen von Entfernung, alle übrigen möglichen feſtzuſtellen, welches die geometriſche Kunſtlehre auf die bewunderungswürdigſte Weiſe auch bewerkſtelligt.

Die gerade Linie iſt einigermaßen als ein Gegebenes anzuſehen. Wir haben ſchon gezeigt, wie wir durch die Bedingungen unſeres Vorhabens bei geometriſcher Beſtimmung auf ſie verwieſen ſind, weil ſie allein jene Bedingungen erfüllen kann. Aber auch durch die Bedingungen des Denkens überhaupt werden wir zur geraden Linie geführt; denn ſie iſt, unter allen Linien, die am leichteſten vorzuſtellende; und Erleichterung des Vorſtellens iſt das weſentliche Ziel des Denkens. Wir vermögen ſogar nicht, andere Linien beſtimmt, d. h. mit intuitiver Leichtigkeit, uns vorzuſtellen, außer vielleicht der Kreislinie, die wir mit Hülfe der geraden bil-

den. Wenn wir irgend eine andere, als eine gerade Linie ziehen, ſo ſehen wir, daß ſie ihre Geſtalt in jedem Momente der Produktion ändert. Zwei ähnliche krumme Linien von verſchiedener Größe zu ziehen, erfordert eine Ueberlegung in der ganzen Anlage derſelben, für welche uns die Beſtimmungsregeln fehlen. Wogegen, eine Linie ſo zu ziehen, daß die Geſtalt unverändert bleibt, während der noch ſo fortgeſetzten Produktion, uns leicht wird, wenn wir einmal eine gerade Linie geſehen haben; denn dieſe Eigenſchaft der unveränderlichen Geſtalt erkennen wir ſogleich an den vielen geraden Linien, welche die Naturerſcheinungen uns darbieten; und wenn auch dieſe Eigenſchaft nicht in uns zum deutlichen Begriffe wird, ſo iſt ſie doch der Grund, weßhalb wir gerade Linien vorzugsweiſe denken, wo wir Linien gebrauchen. Es bedarf, um gerade Linien von verſchiedener Größe zu ziehen, keiner weiteren Ueberlegung, als der Beſtimmungsregel einer unveränderlichen Geſtalt. Wir produciren zuerſt mit Beſtimmtheit gerade Linien, weil ſie die einzigen ſind, für deren Conſtruktion wir unmittelbar das Geſetz erfaſſen können; und nur durch Hülfe der geraden vermögen wir die Productionsgeſetze anderer Linien zu beſtimmen. Wenn wir aber auch unmittelbar die Geſetze für die Production anderer Linien erfaſſen möchten, ſo wäre die Conſtruktion darnach viel zu ſchwierig, als daß wir ſie ohne verwickelte Berechnung anwenden könnten.

Mit dem Geſagten iſt keine Definition der geraden Linie gegeben. Die unveränderliche Geſtalt haben wir nur als äußerliches Moment ihres Erſcheinens hervorgehoben. Eine ächte Definition müßte eine poſitive Bedingung der Beſchaffenheit angeben, wovon dieſes Gleichbleiben der Geſtalt eine Folge wäre. — Kehren wir nach dem Standpunkte zurück, auf welchem wir erkannten, daß Ausdehnung in ihrem negativen Momente, durch ähnliche Linien verglichen werden müſſe, ehe wir die vollſtändige Beſtimmung der Entfernung durch die gerade Linie hatten. Wir ſagen dann: in jeder krummen Linie iſt die Summe der Partialentfernungen gröſſer als die Totalentfernung. Nehmen wir z. B. einen Halbkreis und theilen wir ſie in zwei gleiche Theile. Die Partialentfernun-

gen werden durch Viertelkreiſe dargeſtellt; zur Vergleichung müſſen wir die Totalentfernung durch eine ähnliche Linie darſtellen. Verbinden wir alſo die Endpunkte des Halbkreiſes durch einen Viertelkreis, ſo ſehen wir, daß dieſer kürzer als jener ſei. Das genaue Verhältniß der Summe von Partialentfernungen zur Totalentfernung kann man ſo nicht beſtimmen; aber die Ungleichheit derſelben kann man beſtimmt beweiſen. Nun kann man ſagen: eine Linie, in welcher die Summe der Partialentfernungen der Totalentfernung gleich iſt, iſt nicht krumm. Wenn aber dieſe gleich ſind, ſo müſſen alle Theile der Linie ſich ebenſo zur poſitiven Ausdehnung, deren negative Momente ſie ſind, verhalten, wie die ganze Linie es thut; d. h. ſie müſſen der ganzen Linie ähnlich ſein. — Wir haben hiermit verſuchen wollen, eine Definition der geraden Linie zu geben, ohne die gerade Linie ſelbſt zum Grunde zu legen. Dem Geometer können wir nicht hoffen, damit zu genügen; denn für ihn muß eine Definition eine geometriſche Beſtimmung ſein. Aber einer geometriſchen Beſtimmung muß die geometriſche Beſtimmungsmethode vorausgehen; dieſe Methode iſt auf der geraden Linie baſirt und exiſtirt vor ihr gar nicht. Geometriſch kann die gerade Linie nicht aus ihrer Definition, ſondern ihre Definition nur durch die gerade Linie begriffen werden. Aber ſie iſt die wahre Grundbeſtimmung, wenn auch nur ex facto erkannt; und ſie giebt den analytiſchen Beweis für die Axiome über die gerade Linie. Die Gleichheit der Totalentfernung mit der Summe der Partialentfernungen kann nur aus einem genauen Beſtimmen beider hervorgehen; und da Entfernungen nur durch die gerade Linie genau beſtimmt werden können, ſo kann das Geſetz der geraden Linie nur durch dieſe Linie ſelbſt bewieſen werden; aber der Beweis begründet nicht die Bedingungen, die er aufweist; und indem wir durch die äußerlichen Momente der geraden Linie auf dieſelbe geführt werden, und durch deren Beſitz die urſprünglichen Bedingungen erſt nachher hervorheben, ſo müſſen wir darum nicht das Urſprüngliche für ein Abgeleitetes halten. — Zwei Punkte geben eine Totalentfernung an. Der Verlauf der Verbindungslinie, oder der zu verfolgende Weg zwiſchen zwei Punkten iſt die

Summe der Partialentfernungen. Da alſo bei dem krummen Wege die Summe der Partialentfernungen größer, und bei dem geraden nicht größer als die Totalentfernung iſt, ſo folgt daraus, daß der gerade Weg der kürzeſte zwiſchen zwei Punkten iſt. — Wenn wir Ausdehnung in ihrem negativen Momente auf das numeriſche Verhalten von Linien reduciren, ſo bringt es die Natur des Zahlenſyſtems mit ſich, daß wir jede Quantität als gleich der Summe ihrer Theile ſetzen. Hierdurch aber ſetzen wir die Grundbedingungen der geraden Linie. In unſeren geometriſchen Beſtimmungen kommt das Erſcheinen des Strichs, den wir ziehen mögen, gar nicht in Betracht; ob er vollkommen gerade gezogen, ob er ſogar augenfällig krumm ſei, iſt uns ganz gleichgültig; wir denken uns für unſer Problem nicht den Strich ſelber, ſondern die ihm beigelegte Beſtimmung, welche fordert, daß Ausdehnung ſo negirt ſei, daß die Summe der Partialentfernungen der Totalentfernung gleich ſei. Daher die Unabhängigkeit des geometriſchen Raiſonnements von den erſcheinenden Figuren; denn das Erſcheinen der Figuren wird nicht für ſich dabei geſetzt, ſondern nur als numeriſches Verhältniß; und die Figuren werden durch das geometriſche Raiſonnement nur inſofern beſtimmt, als angenommen wird, daß ſie jenen numeriſchen Verhältniſſen entſprechen. Aber a priori und unabhängig von der Erfahrung wird die geometriſche Methode keineswegs erzeugt; ſondern es gehört dazu die Erfahrung der Theilbarkeit des Ausgedehnten, der Uebereinſtimmung der Ausdehnung mit der negirenden Linie, und das gleiche Verhalten ähnlicher Linien, als Summen von ähnlichen gleich großen Theilen, zur poſitiven Ausdehnung. Wenn man a priori die geometriſche Beſtimmungsmethode hätte, ſo würde man durch ſie allein keine Vorſtellung ſich erzeugen können; denn aus der bloßen Bedingung der Gleichheit zwiſchen der Summe von Partialentfernungen und der Totalentfernung könnten wir uns keine Linie vorſtellen, wenn wir nicht Erfahrung des Umgrenzten und ſeiner Negirung, auch der ſpecifiſchen geraden Negirung hätten; auch haben wir ſchon gezeigt, wie wir allein durch das äußere Erſcheinen der geraden Linie auf den Begriff einer methodiſchen Beſtimmung derſelben

gelangen. — Der apodiktiſche Charakter mathematiſcher Folgerung beruht lediglich darauf, daß ſie nur durch Subſtitution des Identiſchen für Identiſches fortſchreitet. Um aber dieß einzuſehen, müſſen wir den identiſchen Grund aller geometriſchen Beſtimmungen erkennen, und Lage, Richtung, gerade, krumm, kreisförmig, Figur, Gleichheit, Kongruenz, Aehnlichkeit u. ſ. w. als lauter Verhältniſſe von Entfernungen darthun, als welche allein ſie Glieder der geometriſchen Methode ſein können; denn dieſe faßt Alles als ein numeriſches Verhalten auf, deſſen Einheit eine Entfernung iſt.

Im Beſitze des Beſtimmungsprincips der Entfernung, des Grundbegriffs der geometriſchen Methode, wenden wir uns zur Beſtimmung des geradlinigt Umgrenzten. Hier treffen wir auf den Winkel. Ein geradliniger Winkel giebt ein ſtetiges Verhältniß zwiſchen gleich proportionirten Schenkeln und der Entfernung ihrer reſpektiven Endpunkte von einander. Ein Winkel kann in der That nur als Dreieck gegeben werden; denn es iſt das Verhältniß der dem Winkel gegenüber liegenden Seite zu den einſchließenden Schenkeln, welches allein den Winkel beſtimmen kann. Der Vereinfachung wegen ſetzen wir die Schenkel gleich und ſubſtituiren für die dritte Seite einen Kreisbogen, weil dieſer in geradem Verhältniſſe wächst bei dem Addiren gleicher Winkel, wogegen die Sehne des doppelten Winkels einem verwickelten Geſetze folgt; aber nichtsdeſtoweniger iſt es die Baſis eines gleichſchenkligen Dreiecks, welche unmittelbar durch jeden beſtimmten Winkel gegeben wird. Das Erſcheinen eines Winkels möchte uns wohl verleiten, ſeine Beſchaffenheit in dem Interſektionspunkt oder in dem eingeſchloſſenen Raume zu ſuchen; aber der geometriſche Begriff deſſelben kann nichts Anderes ſein, als der eines Verhältniſſes zwiſchen den Entfernungen der Punkte auf den Schenkeln von einander und von ihrem gemeinſchaftlichen Endpunkte; mithin iſt er ein Verhältniß dreier an einander ſtoßender gerader Linien. Nur hieraus laſſen ſich die Sätze für die Kongruenz der Dreiecke beweiſen, wozu man ſich bisher der plumpen Anmuthung eines Aufeinanderlegens bedient hat. — Indem der Winkel nun ein ſtetiges Verhältniß zwiſchen gleich proportionirten Schenkeln und der

Entfernung ihrer reſpektiven Endpunkte von einander, oder der dritten verbindenden geraden Linie giebt, ſo löst er damit im Weſentlichſten das aufgeſtellte Problem, nämlich die Beſtimmung des Rauminhalts, als eine Summe von Entfernungen zwiſchen allen möglichen Punkten der Umgrenzung. Denn man ſieht gleich ein, daß in zwei Dreiecken, deren Seiten reſpektiv gleich ſind, alle möglichen Linien, die man in beiden nehmen kann, gleiche Summen von Entfernungen ergeben; denn jede Linie, die in dem einen Dreiecke möglich iſt, iſt in der anderen möglich, und die Summanden verhalten ſich Gleichem gleich; mithin iſt die Gleichheit der poſitiven Ausdehnung erſchöpfend durch die Gleichheit ihrer negativen Momente beſtimmt, wenn die Umgrenzungen zweier Dreiecke gleich ſind. Dieſen Wink verfolgend, fängt die geometriſche Kunſtlehre an, von Figuren gleich umgrenzte, kongruente Dreiecke wegzunehmen und anders anzufügen, wodurch ſie andere Geſtalten von gleichem Inhalte gewinnt; oder umgekehrt ſie verwandelt verſchiedene Geſtalten in gleiche, ohne deren Inhalt zu ändern. Alsdann zerlegt ſie verſchiedenartig Umgrenztes in kongruente Theile und erkennt aus den Summen das Verhältniß des Inhalts. — Figur, als geometriſcher Begriff, iſt das Verhalten aller möglichen Entfernungen zu einander zwiſchen den Greuzpunkten. Demnach können geradlinigte Figuren nur dann gleich ſein, wenn ihre Seiten reſpektiv proportionirt ſind und reſpektiv gleiche Winkel einſchließen. Alsdann nennt man die Figuren ähnlich, weil man durch gleiche Figuren einen gleichen Inhalt bezeichuet. Kongruente Figuren ſind ähnlich und gleich. Da nun alles geometriſche Vergleichen auf dem Zerlegen in kongruente Theile beruht, und Kongruenz die reſpektive Gleichheit der Winkel bedingt, ſo iſt das Dreieck, als Winkelbeſtimmung, ein durchgehender Grundbegriff der geometriſchen Methode. Um indeſſen kongruente Theile machen zu können, müſſen wir eine leichte Beſtimmungsart für Gleichheit der Winkel ermitteln. — Wir haben aber hier gar nicht unternommen, eine Analyſis der geometriſchen Disciplin, ſondern nur ihrer erſten Grundbeſtimmungen zu liefern. Wir müſſen alſo hier abbrechen, wenn wir nicht, über die uns geſteckten Grenzen

hinaus, ein neues großes Feld der Unterſuchung betreten wollen. Wir haben alſo nur in ſeinem Hauptfolgeſatze den Winkel bezeichnet, anſtatt ihn aus dem Begriffe der Richtung zu deduciren. Eine ſolche Deduction, nebſt einer Analyſis des Verfahrens, wonach die Divergenz nur durch ihre Ergänzung zu einer beſtändigen Totalität beſtimmt wird, würde für ſich eine umfangsreiche Abhandlung erfordern. Denn hierin liegen viele verſteckte Kunſtgriffe. Die Geometrie ſchreitet nie unmittelbar zu ihrem Zwecke; ſondern ihre Kunſt beſteht darin, ſtets nach der leichteſten Vorſtellung zu greifen, und ſie macht Subſtitutionen, wobei das wahre Weſen ihres Beſtimmens den Augen entrückt wird. Will aber die Logik ſich ihrer bemeiſtern, und das Geſetz eines analytiſchen Beweiſes durch alle Sätze der Geometrie durchführen, ſo muß ſie allen ſinnreichen Kunſtgriffen derſelben unermüdlich nachfolgen.

Die Beſtimmung einer Flächenausdehnung, als die Summe aller möglichen Entfernungen zwiſchen den Punkten der Umgrenzung, enthält natürlich die Forderung, daß die Summe aller beliebigen Theile dieſer Ausdehnung, der Ausdehnung der ganzen Fläche gleich ſei; denn dieß wird durch das Zahlenſyſtem bedingt, nach deſſen Verhältniſſen wir die Ausdehnung beſtimmen wollen. Aber eine Fläche, deren Totalausdehnung der Summe ihrer Partialausdehnungen gleich iſt, iſt eine Ebene. Mithin müſſen die geraden Linien, welche die Partialausdehnungen beſtimmen, Theile der geraden Linien ſein, welche die Totalausdehnung beſtimmen; und eine gerade Linie zwiſchen den Grenzpunkten muß ganz in der Fläche liegen, d. h. kein Theil der Fläche kann ſeine Grenzpunkte mit einer geraden Linie verbinden, welche nicht ein Theil einer Verbindungslinie für die ganze Fläche wäre. Es geht uns mit der Ebene eben ſo, wie mit der geraden Linie; wir können die Definition derſelben nicht ihr vorausſchicken. Denn die Definition der ebenen Fläche ſoll ja eine geometriſche Beſtimmung dieſer ſpecifiſchen Ausdehnung ſein; aber dazu iſt erſt die geometriſche Beſtimmungsmethode erforderlich; dieſe hinwiederum baſirt ſich auf das Zahlenverhältniß; und die Flächenausdehnung muß ſchon als Ebene geſetzt werden, um dieſem Verhältniß zu ent-

ſprechen. Wir können alſo die Definition der Ebene angeben, als Gleichheit der Totalausdehnung mit der Summe der Partialausdehnungen; aber wir können nicht dieſe Definition als geometriſchen Beſtimmungsbegriff begreifen, ohne die Ebene ſchon zu haben; denn dieſe ja liegt unſerer Methode der Flächenbeſtimmung überhaupt zum Grunde. Nichtsdeſtoweniger muß man dieſe Definition als das logiſch Urſprüngliche hervorheben, und im Auge behalten.

Wir gehen zum körperlichen Rauminhalt über und betrachten die von ebenen Flächen umgrenzten Körper. — Wenn zwei Körper von reſpektiv gleichen Ebenen unter reſpektiv gleichen Winkeln umgrenzt ſind, ſo heißen ſie kongruent. Aus dem, was wir ſchon über geradlinigte Winkel ermittelt haben, folgert es ſich leicht, daß gleichgelegene Punktenpaare, auf der Oberfläche kongruenter Körper, gleichweit von einander entfernt ſind. Wenn wir demnach alle poſitiven Momente des körperlichen Rauminhalts in negative verwandeln, und als die Summe aller möglichen geraden Linien zwiſchen den Punkten der Oberfläche geben wollten, ſo ſehen wir ein, daß kongruente Körper identiſche Beſtimmungen ergeben würden, und daß ihr Rauminhalt mithin gleich ſei. Durch Abnehmen und anderweitiges Anſetzen kongruenter Stücke, modificiren und vergleichen wir die Körper; und durch Zerlegen derſelben in kongruente Theile, erkennen wir, aus den Summen dieſer, das Verhältniß des Rauminhalts verſchiedener Körper. Es handelt ſich alſo, für die Beſtimmung des Rauminhalts, um das Beſtimmen der Flächen und Winkel, welche die Umgrenzung des ganzen Körpers und der zu beſtimmenden Theile bilden, wozu die ſchon ermittelten Grundſätze ausreichen.

III. Es genügt unſerem Zwecke nicht, das bloße Verhältniß verſchiedener Räume zu einander zu ermitteln. Wir wollen auch, aus dieſem Verhalten, uns eine Anſchauung der Ausdehnung ſelber verſchaffen, ihre Umgrenzung conſtruiren. Dazu gehört, daß wir uns einer räumlichen Einheit bedienen, durch deren Zuſammenſetzung wir uns leicht die gegebene Summe veranſchaulichen können. Bei der Zerlegung der Räume in kongruente Theile, iſt

es auch leichter, dieſen Theilen eine beſtändige Figur zu geben; denn ſonſt müßten wir für jeden Fall neue Zerlegungsregeln erfinden.

Die einfachſte Figur für den Flächenraum wäre das gleichſeitige Dreieck. Aber gleichſeitige Dreiecke, aneinander gefügt, ergeben nicht wieder Dreiecke, und die Zerlegung anderer Figuren in gleichſeitige Dreiecke hat große Schwierigkeit. Das Rechteck dagegen iſt für uns eine noch leichtere Konſtruktion; denn die gegenüberliegenden Seiten und ſämmtliche Winkel werden gleich geſetzt. Die Beſtimmung des Winkels, welche immer der ſchwierigſte Punkt einer Konſtruktion iſt, geſchieht für den rechten Winkel, mit größter Leichtigkeit, durch Gleichſetzen mit dem Nebenwinkel; die Beſtimmung dieſes Winkels, durch ſeine Ergänzung zu einer beſtändigen Totalität, geſchieht, wegen der unmittelbaren Oppoſition und der Gleichheit des ſich Beſtimmenden, mit intuitiver Sicherheit; auch giebt uns der familiäre Anblick der an der Erde aufrecht ſtehenden Menſchen, der perpendikular wachſenden Bäume u. dgl. eine ganz geläufige Anſchauung rechter Winkel. Rechtecke mit einer gleichen Seite bilden, aneinander gefügt, wieder Rechtecke. Die Zerlegung eines Rechtecks in congruente Theile geſchieht auf die einfachſte Weiſe, durch gleiche Theilung der Seiten, und dieſe Theile ſind auch Rechtecke, gleichſeitige nämlich. Alle geradlinigte Figuren laſſen ſich, auf ganz einfache Weiſe, in Dreiecke zerlegen, und alle Dreiecke ſich in Rechtecke, von der Baſis und der halben Höhe, verwandeln. Das gleichſeitige Rechteck oder Quadrat iſt, wegen ſeiner Konſtruktion, Zuſammenfügung und Reduktion, die einzige Figur, welche den Erforderniſſen einer Einheit für den Flächenraum entſprechen kann. — Dieſelben Rückſichten, welche das Rechteck zur Flächeneinheit erheben, geben uns das Parallelepipedon als Einheit des Körperraumes an. Für die Beſtimmung des Körperraums müſſen wir die begrenzenden Flächen und deren Neigungswinkel feſtſtellen, und dieß geſchieht durch die Konſtruktion von Rechtecken unter rechten Winkeln am leichteſten. Wir glauben nicht, daß es nöthig ſei für unſeren gegenwärtigen Zweck, dieſen Gegenſtand weiter ins Einzelne zu verfolgen. Die mathematiſche Diſciplin zeigt ja, daß alle Körper ſich

leichter in ein Parallelepipedon, als in irgend eine andere allgemeine Normfigur, verwandeln laſſen, und daß ein Parallelepipedon ſich am Leichteſten in kongruente Theile, nämlich in Würfel, zerlegen läßt; auch überzeugen wir uns ſogleich, daß wir keinen anderen Körper ſo leicht für die Veranſchaulichung conſtruiren können. — Dieſe Eigenthümlichkeit des Rechtecks und des Parallelepipedons rührt von dem rechten Winkel her. Wenn der Raum durch eine Ebene getheilt iſt, ſo theilt eine Ebene in rechtem Winkel mit jener, den Raum zu beiden Seiten der erſten Ebene in zwei gleiche Theile. Daß ſolche Theilung einfachere Beſtimmungen giebt, als wenn man in mehrere oder in ungleiche Theile theilt, läßt ſich wohl begreifen, ohne daß man nöthig hätte, die Tiefen der Metaphyſik nach einem Grunde dafür umzuwühlen. — Aber das eigentliche Princip, welches das Quadrat und den Würfel zu unſeren Einheiten macht, iſt dieß: daß ihre Konſtruktion aus lauter negirenden Forderungen hervorgeht. Alle ihre Elemente beruhen auf einem Gleichſetzen, welches ein Negiren der Verſchiedenheit iſt und keine Berechnung erfordert. Setze ich $A = B$, ſo iſt die Rechnung fertig. Ihre quantitative Beſtimmung iſt nur die Negirung des Entſtehens einer dritten Größe aus ihrer Vergleichung; und wir ſetzen ſie quantitativ durch ſolche Negirung. In der geraden Linie negiren wir blos einen Unterſchied zwiſchen Totalentfernung und Summe von Partialentfernungen; in der Ebene, zwiſchen Totalausdehnung und der Summe von Partialausdehnungen; im Quadrat und Würfel, zwiſchen den Seiten und zwiſchen dem Winkel und Nebenwinkel oder beſtimmenden Ergänzung. Nur durch Gleichſetzungen, welche uns jeder ausgleichenden Berechnung überheben, können wir Konſtruktionen mit jener intuitiven Leichtigkeit und Sicherheit bewerkſtelligen, welche ein Beſtimmen und Auffaſſen ausmachen.

Länge, Breite und Tiefe ſind keinesweges dem Rauminhalte inhärente Beſtimmungen. Eine gleichwinkelige Pyramide z. B. für ſich betrachtet, enthält ſie gar nicht; und nur inſofern man dieſe Figur auf eine Summe von Würfeln reduciren will, können dieſe Abmeſſungen in Betracht kommen. Die drei vertikalen Ab-

meſſungen, oder gleichgetheilten Linien als Faktoren angegeben, zeigen nun, auf die kürzeſte Weiſe, die Anzahl von Würfel an, in welche ein Parallelepipedon zerlegt wird; ſie gehören durchaus der Methodik einer Kunſtlehre an. Daß wir den Rauminhalt, als ein Beſtimmtes, nur nach dieſem Schema uns denken können, iſt wahr; aber Beſtimmtdenken bedeutet, ſo denken, daß wir mit intuitiver Sicherheit konſtruiren und vergleichen können, und dieß wird nur durch Reduktion auf jenes Schema bewirkt. Dieſes Schema, weit davon entfernt, etwas urſprünglich Gegebenes zu ſein, iſt das Reſultat einer höchſt ſinnreichen Reihe von Beobachtungen und Schlüſſen, die Errungenſchaft einer Kunſt, welche dadurch ſich als ächte Kunſt erweist, daß ſie durchweg auf den Grundbedingungen der Anſchauung und den Geſetzen des menſchlichen Denkvermögens baut.

Die Vorſtellung des unendlichen Raums, in Verbindung mit drei vertikalen Strahlen, iſt nur ein Spiel der verſuchten Verſinnlichung ganz abſtrakter Beſtimmungen, welches keiner ernſten philoſophiſchen Erörterung fähig iſt. Der Begriff Raum hebt Alles auf, worauf ein faktiſches Anſchauen beruhen kann. Das unendliche Leere iſt nicht mehr bloßer Raum, ſobald Strahlen ſich darin zeigen, und die Strahlen ſind keine Abmeſſungen, wenn ſie unendlich ſind. Die vertikalen Abmeſſungen werden nur überhaupt als Zahlen gegeben; und, um aus ihnen einen Rauminhalt zu konſtruiren, muß eine empiriſche beſtimmte Einheit von Entfernung, als Zoll, Fuß, Klafter, gegeben, und alle Kunſtregel für die Konſtruktion des Würfels zu Hülfe genommen werden. Eine umſtändlichere Beleuchtung jener ganz verkehrten Vorſtellung, welche den Metaphyſikern nicht geringe Mühe verurſacht hat, iſt darum ſo ſchwierig, weil die darin enthaltenen Widerſprüche ſo vollkommen ſind, daß ſie gleich geheimnißvoll für logiſche und unlogiſche Denker bleiben müſſen. Unter den vielen Ausſprüchen des großen Leibnitz, welche ſpätere Philoſophen vergeſſen haben, vergeſſen ſie auch ſeine heilſame Verwarnung gegen diejenigen »qui veulent imaginer ce qui n'est qu' intelligible, und wollen ſogar imaginer ce qui n'est point intelligible.

Ueber
den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in den Niederlanden.

Ein Sendschreiben an den Herausgeber

von

Dr. T. Roorda,
Prof. der oriental. Litteratur und der spekulativen Philosophie in Amsterdam.

Vorerinnerung der Redaktion.

Die Redaktion beabsichtigt, diesem Artikel nach und nach eine Reihe von andern ähnlichen Inhalts folgen zu lassen, in welchen geehrte auswärtige Mitarbeiter dieser Zeitschrift eine Uebersicht der französischen, italienischen und englischen Philosophie in gegenwärtiger Zeit geben werden. (In letzterer Beziehung verweisen wir einstweilen auf die dem gegenwärtigen Hefte angefügte litterarische Anzeige des englischen Werkes von Herrn R. Blakey.)

Bei diesen Artikeln, welche mit den gleichfalls fortzusetzenden Uebersichten über die deutsche philosophische Litteratur in der Zeitschrift von Zeit zu Zeit abwechseln sollen, haben wir einen doppelten Zweck im Auge. Zuerst ist es von längst anerkanntem Vortheil auch für die deutsche Philosophie, über die allgemeinen Standpunkte, wie die besondern Bestrebungen ihrer Nachbarnationen in der Philosophie und über ihr eigenes Verhältniß zu ihnen orientirt zu bleiben, — zumal jetzt, wo in Frankreich der Eifer für ein gründliches, quellenmäßiges Studium der Geschichte der Philosophie erwacht ist, und wo die englischen Phrenologen wenigstens ein so reiches Material psychologischer und physiologischer Thatsachen über das Seelenleben und die ihm verwandten Erscheinungen zusammenhäufen, daß in beiderlei Hinsicht unsere Philosophen

dieſen Beſtrebungen nicht fern bleiben können. — Sodann aber ſcheint es faſt noch wichtiger zu ſein, daß die deutſche Philoſophie im Spiegel der andern Nationen einen gewiſſen, ihr ſehr nöthigen Akt der Selbſterkenntniß an ſich vollziehe: was wir an eigentlich bleibendem philoſophiſchem Inhalte uns erarbeitet haben, den wir doch endlich gewonnen haben müſſen, wenn wir mit unſerer ununterbrochenen ſpekulativen Arbeit nicht uns ſelbſt und den Andern verdächtig vorkommen wollen, das wird uns erſt daran völlig in's Bewußtſein gerückt, wenn wir Anſtalt machen, dieſen feſten, unſtreitigen Gemeinbeſitz der Wahrheit den fremden Nationen in faßlicher Geſtalt darzubringen. Da ſcheint es nun wichtig und lehrreich für uns, die Urtheile jener ſo hochgebildeten Völker zu vernehmen, — nicht ſowohl über den Inhalt unſerer Philoſophie (denn dieſer möchte, wenigſtens nach ſeinem gegenwärtigen Beſtande, den Ausländern noch ziemlich fern liegen), als vielmehr über die Manier unſers Philoſophirens, das ſchon Gethane immer wieder umzuthun und mit vieler Stauberregung doch nur wenige Schritte zu machen, vor Allem über das Dunkle, Ungezeitigte, von Formeln Starrende unſeres gewöhnlichen philoſophiſchen Schriftenthums; als ob das Tiefe und Wahre ſich nicht vielmehr durch treffende Klarheit und durch das Gewicht des einfachſten Ausdrucks, als das, was es iſt, als wahr, bekunden müßte, während viele unſerer, beſonders jüngern, Denker und Schriftſteller noch immer ihre nebuloſe Schwerfälligkeit nicht als die Schuld ihres Denkens und Darſtellens, ſondern als Zeugniß originaler Tiefe ſich zum Lobe gerechnet wiſſen wollen. So lange dieß ſo bleibt, iſt an einen wirklichen Einfluß unſerer Philoſophie auf das Ausland nicht zu denken. Hierüber können uns auch die ebenſo beſcheidenen, als in dieſer Selbſtbeſcheidung gerade treffenden Bemerkungen zum Zeugniß dienen, welche im Folgenden Herr Profeſſor Taco Roorda *) im eigenen Namen, und mit den Worten des verdienſt-

*) Zugleich Verfaſſer einer *Ontwikkeling van het begrip der Philosophie, tot inleiting in het gegenwoordig standpunt der Wetenschap*, Leeuwarden Suringar 1835, welche in ſeinem Vaterlande verdiente Anerkennung gefunden, und auch bei uns bekannter zu ſein verdient.

vollen van Heusde uns vorlegt. Schreiber dieſes kann indeß aus mehrfachem perſönlichen Verkehre mit Franzoſen und Engländern über philoſophiſche Gegenſtände hinzuſetzen, daß dieſe, beſonders die letztern, in ihrem Urtheile über den bezeichneten Punkt mit den beiden wackern Niederländern übereinſtimmen, während ſie doch mit eigenthümlicher Friſche der Empfänglichkeit und Originalität der Auffaſſung in jeden ſpekulativen Gedanken eingingen, den man ihnen zu voller Evidenz zu bringen vermochte. Wir thun uns nur ſelbſt einen Dienſt, wenn wir darauf ausgehen, unſere philoſophiſchen Ideen in dem klaren Geiſte und der lichtvollen Darſtellung unſerer Nachbarvölker wieder auferſtehen zu laſſen: nur in dieſer Geſtalt können wir hoffen, ſie ein wahres Gemeingut der Menſchheit werden zu ſehen.

Ich bedaure ſehr, daß ich Ihrem Wunſche und meinem Ihnen gegebenen Worte, Ihnen für Ihre Zeitſchrift eine Ueberſicht von dem gegenwärtigen Zuſtande der Philoſophie und ihrem Studium in meinem Vaterlande mitzutheilen, aus Mangel an Zeit nicht eher habe entſprechen können. Doch »Praestat sero, quam nunquam«; und ich ſchreite zur Sache.

Nach dem Verdampfen des Rauſches der Kant'ſchen Philoſophie, womit zu ſeiner Zeit Paulus van Hemert den Becher bis an den Rand füllte, und welcher aus den Streitſchriften von ihm und Wyttenbach hinreichend bekannt iſt, iſt das Studium der Philoſophie hier eine Zeitlang eingeſchlummert. Die Disputatio de Mysticismo des verſtorbenen Leidener Profeſſors Borger (Harlemi 1819, 4., und Hagae Comitum 1820, 8.), durch eine Preisfrage der Teyler'ſchen Societät hervorgerufen, war, ſo viel ich weiß, wohl das erſte namhafte philoſophiſche Werk, das nach der Zeit erſchien, und zugleich das erſte, das hier zu Lande nähere Kunde brachte von der Philoſophie Ihres Vaters und Schelling's. Die Art und Weiſe aber, wie Borger in dieſer Schrift ihre Philoſophie erörterte und beurtheilte, nicht — was man zwar zu der Zeit auch nicht erwarten konnte — als natürliche (ein ganzer oder halber Hegelianer würde ſagen, nothwendige)

Stadien in dem Entwicklungsgange der Philoſophie, ſondern als fremde Erſcheinungen, welche er von ſeinem eigenen ganz verſchiedenen Standpunkte von Außen her beurtheilte und alſo mit feindlichen Waffen bekämpfte; die Art und Weiſe (er machte ſie gar mit ſeinem ſcharfen und beißenden Witze lächerlich) war ſehr wenig geeignet, die Luſt zum Studium der neueren deutſchen Philoſophie unter uns zu wecken. Hiezu kam ein anderer Grund, veranlaßt durch die vielfachen Citate in Borger's Schrift: nämlich die Sprache und der Stil, deren die deutſche Philoſophie ſeit Kant ſich zu bedienen ſich angewöhnt hat. Borger äußert ſich am Ende ſeiner Abhandlung darüber folgendermaßen: »Si quis autem est, qui mihi succenseat, quod in hac scriptione non elegantius sim atque magis tersum orationis genus secutus, is videat ne mihi imputet, quod philosophis illis, quibuscum negotium nobis fuit, imputari debeat. Hi enim si in horrido et lutulento dicendi genere jactant se, neque amplius contenti aunt perspicua illa ac simplici scribendi ratione, qua *Gellertus*, *Mendelides*, *Garvius* aliique usi sunt, quis tandem aut operae pretium ducat, aut etiam postulet, ut in eorum barbarie abluenda bonae horae consumantur. Itaque quae illi barbare posuerant, nos, qui par pari referendum putavimus, barbare reddidimus.« — Und wahrlich, wir geſtehen gerne, daß die Philoſophie in ihrer letzten Periode ſich beinahe ganz und gar auf Deutſchland beſchränkt hat, ſo daß neuere Philoſophie und deutſche Philoſophie gleichbedeutende Wörter ſind; aber wir bitten zugleich die Deutſchen, ſich doch nicht zu wundern, oder es nicht als Geiſtesträgheit zu betrachten, daß die übrigen cultivirten Völker Europa's, namentlich die ſprach- und ſtammverwandten Niederländer, den Fortſchritten der Philoſophie in der letzten Periode ſo wenig Theilnahme geſchenkt haben. Es iſt möglich, daß auch andere Urſachen dazu beigetragen haben: aber die Sprache, welche die Philoſophie in der letzten Periode geredet hat, erklärt dieſe Erſcheinung hinlänglich. Bei dem Niederländer kann eine, die ſich einer ſolchen Sprache bedient, unmöglich Eingang finden: denn in ſeinen Augen behielt die Maxime des geſunden Menſchen-

verſtandes, daß Alles, was nicht klar und deutlich in einfachen Worten ausgedrückt wird, auch nicht klar und deutlich gedacht iſt, noch immerfort apodictiſche Wahrheit. Glücklich, daß auch der Deutſche dieſe wiewohl längſt verkannte und verläugnete Maxime noch nicht vergeſſen hat. Die Worte, welche Sie in der Vorrede zum erſten Theil Ihrer Grundzüge zum Syſtem der Philoſophie, S. 12 und 13, geſprochen haben, und womit man ſich auch anderwärts einverſtanden erklärt hat, öffnen in der neuen Periode, in welche die Philoſophie eingetreten iſt, eine erfreuliche Zukunft. Doch wir brauchen uns nicht blos auf die Zukunft zu vertröſten: man hat ſchon wirklich angefangen, jene Maxime in Ausübung zu bringen. Die ſchönen Früchte des neuerwachten Strebens nach Klarheit und Deutlichkeit des Ausdrucks in einfacher für jeden Gebildeten verſtändlicher Sprache liegen in Ihren und Anderer Schriften ſchon wirklich vor Augen. Nur iſt es Schade, daß der hiſtoriſche Boden, worin die Philoſophie der neu eröffneten Periode wurzelt, nicht wohl geſtattet, daß die Früchte ſchon gleich anfangs die Vollkommenheit erreichen, welche dem vorgehaltenen Ideal entſprechen.

Verzeihen Sie, daß ich über die Philoſophie in Deutſchland ſpreche, während ich über den Zuſtand der Philoſophie in Niederland ſprechen ſoll. Indeſſen ſind meine Worte doch wohl nicht ganz umſonſt geſprochen, da ſie Ihnen den Hauptgrund angeben, warum die neuere deutſche Philoſophie in Niederland ſo wenig Anklang gefunden hat. Von den Syſtemen Fichte's, Schelling's und Hegels hat man aus dem Grunde hier beinahe gar keine Notiz genommen. Daß auch Jacobi's ſchönklingende und tiefſinnige Ausſprüche, wiewohl ſie in einigen innigeren Seelen Anklang fanden, und die philoſophiſchen Syſteme derer, die Jacobi's Anſichten mit der Kant'ſchen Philoſophie zu verbinden ſtrebten, den nach Klarheit der Gedanken und Darſtellung ſtrebenden und aller geheimnißvollen Dunkelheit abholden Niederländer nicht haben befriedigen können, brauche ich Ihnen nicht zu ſagen. Viel weniger werden die Deutſchen ſich hierüber wundern, die den niederländiſchen Nationalcharakter ſo einſeitig aufgefaßt haben, daß

ſie glauben, es fehle dem Niederländer, der wegen der Klarheit ſeines Verſtandes ſich an dem nebeligen Ideale nicht erfreut, daher auch an Gefühl und Innigkeit des Gemüthes, — eine Meinung, die indeſſen durch einen allgemein anerkannten Hauptzug des niederländiſchen Charakters, Religioſität, hinreichend widerlegt wird. — Es iſt bloß die Kant'ſche Philoſophie, die hier einige Aufnahme gefunden hat. Dieſe Aufnahme iſt aber auch nie ſehr allgemein geweſen, und der erſte Feuereifer, womit man ſich dieſer Philoſophie hingab, iſt bei den Meiſten bald wieder erloſchen, ſo daß die wenigen Kantianer, die übrig blieben, in Kurzem als bloße Denkzeichen der Vergangenheit daſtanden, oder auch noch daſtehen.

In den letzten Jahren fängt man aber an bei dem allgemeinen Schlummer, worin das Studium der Philoſophie unter uns verſunken liegt, wieder mehr Leben zu verſpüren. Und jezt, nach dieſen allgemeinen Bemerkungen, will ich die vorzüglichſten litterariſchen Erzeugniſſe auf dem Gebiete der Philoſophie in der lezten Zeit Ihnen vorführen. — Ich mache den Anfang mit den Schriften des Ihnen meiſt bekannten, allgemein hochgeſchäzten und verehrten verſtorbenen, tief beweinten van Heusde, der ſo lange der Utrechter Univerſität Stolz und Zierde war. Seine lateiniſch geſchriebenen Werke: die *Initia philosophiae Platonicae* und die *Characterismi principum philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis, ad criticam philosophandi rationem commendandam*, ſind Ihnen bekannt, ſo wie auch ſein Hauptwerk im philoſophiſchen Fache: Die Sokratiſche Schule, oder Philoſophie für das neunzehnte Jahrhundert, ins Deutſche überſezt iſt. Die Tendenz dieſes Werkes, der Hauptzweck, den van Heusde mit den genannten Schriften zu erreichen ſtrebte, und was er durch die Sokratiſche Schule als die Philoſophie für das neunzehnte Jahrhundert verſtand, erhellt gewiß am deutlichſten aus ſeinen in der Mutterſprache geſchriebenen Briefen über das Studium der Philoſophie, inſonderheit in unſerem Vaterlande und in unſerer Zeit. Utrecht 1837. Es war, zufolge dieſes Titels, die erſte und vorzüglichſte Abſicht von van Heusde, zu zeigen, welche Philoſophie,

das heißt, welche Weiſe des Philoſophirens, mit dem Weſen und der Anlage unſerer Nation übereinſtimmt. „Wir lieben nicht," ſagt er, „den hohen Flug der Metaphyſik und ſpeculativen Philoſophie. Nicht, als ob wir keinen Theil daran nähmen; ſobald im Gegentheil ein neues Syſtem der Metaphyſik irgendwo aufkommt, fehlt es unter uns nicht an Männern, die das größte Intereſſe dafür an den Tag legen, und ſelbſt dafür eifern, wie die Erfahrung von Descartes an bis auf Kant dargethan hat. Aber unſere Gelehrten, vorzüglich unſere Litteratoren, laſſen ſich nicht leicht dadurch einnehmen, geſchweige, daß ſie den Einfluß dieſer Syſteme auf die Künſte, Wiſſenſchaften und Litteratur, welche ſie behandeln, übertragen ſollten. Philoſophie, nicht aber Metaphyſik, findet allgemein bei uns Beifall, und in ſo viel höherem Grade, als ſie mit wahrhaft philoſophiſchem Geiſte, kritiſch und zu den rechten Zwecken behandelt wird." — Unſere Nation will alſo nach van Heusde wohl Philoſophie, ſie will wohl philoſophiren, auf dem Wege des Denkens und Nachdenkens nach Weisheit, nach wahrer Weisheit ſtreben; aber abſtrakte Speculationen über das überſinnliche Weſen der Dinge und metaphyſiſche Syſteme will ſie nicht. „Unſere Nation," ſo lautet ſeine Sprache an einem andern Orte, „hat, wie ich je länger je mehr einſehe, eine ganz andere Anlage für Philoſophie, als alle andere europäiſche Nationen." — — „Das Kennzeichen ſowohl unſerer Philoſophie, als unſerer Anlage zur Philoſophie iſt meiner Meinung nach Einfachheit, aber verbunden mit geſundem Verſtand und religiöſem Sinn. Wir pflegen zu ſagen: philoſophire ſo viel du willſt, aber nie auf Koſten unſeres *bon sens*, unſeres einfachen Menſchenverſtandes. Wir wiſſen wohl, daß, geſunden Verſtand zu beſitzen, noch nicht hinreicht, um Philoſoph zu ſein. Auch unſere Philoſophen ſuchen tief in das Weſen der menſchlichen Seele und der Natur einzudringen; aber deſto genauer unterſcheiden ſie von Philoſophie alle die Willkühr, alle die Machtſprüche, alle die Paradoxen, welche man in den Schriften der deutſchen Metaphyſiker findet. Wir wollen auch keine Philoſophie an und für ſich, wie die ſpeculative iſt, ſowie ſie durch

dieſe ihre Benennung ſelbſt andeutet. Philoſophie muß bei uns auf Künſte und Wiſſenſchaften ſowohl, als auf unſer Leben und Handeln unter den Menſchen angewandt werden können." — — „Wir verlangen beim Philoſophiren Einfachheit, guten, geſunden Verſtand, und dabei hauptſächlich gute Grundſätze, die vor allen Dingen nicht mit unſerer Religionslehre ſtreiten." Aber worin muß denn unſere Philoſophie beſtehen? Was iſt denn das wahre Studium der Philoſophie? „Metaphyſik und ſpeculative Philoſophie," ſagt van Heusde, „führen uns nicht dazu; dieſe bringen uns je länger je weiter von der wahren Philoſophie ab; aber das Leſen der Alten, das kritiſche Studium ihrer Schriften, das philoſophiſche Forſchen nach dem Sinn, der in ihrer Litteratur, in ihrer Kunſt und Wiſſenſchaft, namentlich in ihrer Philoſophie, bemerklich iſt, — das iſt es, was in dem Menſchen philoſophiſchen Sinn, wenn die Natur dieſen in ihn gelegt, weckt und nährt, und ihn lehrt, die Philoſophie einmal auf die rechte Art und Weiſe und zu den rechten Zwecken zu pflegen." — Wir müſſen alſo die Philoſophie nach van Heusde vorzüglich ſtudiren „durch das Leſen der Alten, inſonderheit durch das Leſen und Durchforſchen der Schriften des Plato." „Dieſes Studium war hier zu Lande in früherer Zeit, für unſere Vorfahren, und bleibt noch heut zu Tage für Viele unter uns, unſere Philoſophie." „Es bleibt dabei: die alte Litteratur, man ſage was man will, — ſie iſt die Philoſophie unſerer Nation." — So will denn van Heusde, daß wir uns in der Sokratiſchen Schule, hauptſächlich in der Schule des Plato, bilden, nicht um dadurch das Weſen der Dinge kennen zu lernen, — dies lehrt uns, wie van Heusde ſelbſt gerne geſteht, die Philoſophie des Plato eben ſo wenig, als die Metaphyſik des Ariſtoteles, — ſondern um dadurch die wahre Art und Weiſe, die rechte Methode des Philoſophirens und die Grundſätze zu lernen, welche uns bei dem Studium der Philoſophie leiten müſſen, um dieſe Grundſätze auf unſere Politik, auf unſere heilige Religionslehre anzuwenden; und, welche dieſe Methode und dieſe Grundſätze ſind, und wie dieſelbe zum wahren philoſophiſchen Studium der Künſte und Wiſſenſchaften und zur wahren

Bildung der Jugend müſſen angewandt werden, — das Alles hat er inſonderheit in ſeiner Sokratiſchen Schule darzulegen geſucht. — Wie nun weiter zum Studium der alten Litteratur auch vorzüglich Sprachſtudium erfordert wird, ſo gehört, wie van Heusde ſagt, auch Sprachſtudium wohl vorzüglich in den Kreis unſerer Philoſophie. Dieſes Studium iſt uns auch beſonders eigen. Und welch ein Schatz wahrer Philoſophie in den Sprachen, namentlich auch in unſerer Mutterſprache, verborgen liegt, wenn man auf die Bedeutung und Ableitung von Wörtern und Redensarten genau Acht gibt, das hat er auch in ſeiner Sokratiſchen Schule zu beweiſen geſucht, um zu zeigen, wie die natürliche Philoſophie, welche in den Sprachen liegt, wenn ſie nur mit philoſophiſchem in der Sokratiſchen Schule geübtem Sinn daraus entwickelt wird, die Principien der Sokratiſchen Schule treffend beſtätigt. „Aber," ſagt van Heusde in ſeinen Briefen, „wenn man ſo über Alles nachdenkt, ſo leuchtet es uns ein, daß wir zum rechten und zweckmäßigen Studium der Philoſophie vor andern Nationen viel voraus haben. Denn, wenn es wahr iſt, daß gleichſam unſere Natur und Anlage es mit ſich bringt, daß wir in den Schulen der Alten Philoſophie lernen, was hilft uns das nicht, um unſern philoſophiſchen Geſchmack zu bilden, um über philoſophiſche Gegenſtände gut ſchreiben zu lernen, mit Philoſophie uns für Leben und Handeln Nutzen zu verſchaffen, und, was nicht minder wichtig iſt, ſtill und ruhig unſern Weg zu gehen und uns vor allen den Luftſprüngen, allen den gewagten Hypotheſen, allen den Paradoxen und Orakelſprüchen Anderer, namentlich deutſcher Philoſophen, zu hüten! Aber auch die Aufmerkſamkeit, die uns wie angeborne Aufmerkſamkeit auf die Bedeutung von Wörtern und Ausdrücken, wie führt ſie uns nicht von ſelbſt zu beſtimmten Begriffen! Weil ſie zu wenig auf Wörter und Redensarten Acht geben, erſchweren andere Nationen ſich das Studium der Philoſophie und Wiſſenſchaften ſehr. Gebrauchen z. B. die deutſchen Schriftſteller, vorzüglich ſeit den Zeiten der Kant'ſchen Philoſophie, nicht beſtändig die nämlichen Wörter in ganz verſchiedener Bedeutung? Welch eine Verwirrung von Begriffen muß nicht dadurch

bei den Lesern entstehen? Wie nachtheilig muß dieß auf den Schulunterricht, vorzüglich der Hochschulen wirken?" — — „Die Deutschen mit ihrem Enthusiasmus, die sich einer Sprache bedienen, welche in Reichthum von Wörtern und Redensarten ihres gleichen unter den neueren Sprachen nicht hat, links und rechts entnehmen sie diesem Ueberflusse Worte, ohne auf deren ursprüngliche und eigenthümliche Bedeutung Acht zu geben. Welch ein Glück haben wir also, wenn wir es nur zu schätzen und zu gebrauchen wüßten, daß wir gleichfalls eine überaus reiche und, noch mehr, wahr philosophische Sprache besitzen, und wegen unserer natürlichen Anlage für grammatisches sowohl, als philosophisches Sprachstudium, uns vor der Verwirrung von Begriffen und Ideen durch willkührlichen Gebrauch von Wörtern und Redensarten leicht hüten können!" u. s. w.

Das Angeführte wird hinlänglich darthun, wie van Heusde wollte, daß wir Niederländer zufolge unserer Natur und Anlage philosophiren und Philosophie studiren sollen. Wenn er aber die Sokratische Schule so allgemein Philosophie für das neunzehnte Jahrhundert nannte, wollte er denn nicht diese Art zu philosophiren als die einzig wahre betrachtet und den Deutschen und Franzosen nicht weniger, wie den Niederländern empfohlen haben? — Dieß eben nicht. Hören wir nur, wie er sich hierüber ausdrückt: „Aber welches ist nun das beste Studium der Philosophie? Sollen wir dem unsrigen den Vorzug einräumen, und also uns bemühen, demselben überall Eingang zu verschaffen? Auf diese Weise würden wir uns, meiner Meinung nach, zu viel anmaßen, und es wäre dazu ungereimt. Das wäre eben so ungereimt, als wenn wir allen Nationen unsere Sprache, unsere Regierungsform, unsere Gesetze und Gebräuche aufdringen wollten. Auch wäre nichts verkehrter und heilloser. Denn selbst der metaphysische Enthusiasmus der Deutschen ist auch nicht so ohne Nutzen, wie es vielen von uns dünkt. Wenn er nicht in Schwärmerei ausartet, und alsdann, wie es mit aller Schwärmerei geht, blos aus Worten und leerem Schall besteht, so weckt er die erhabensten Ideen und Gefühle. Man muß nur die Kunst des Suchens ver-

ſtehen, aber verſteht man ſie, ſo findet man in den Schriften von Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, und wie vielen andern deutſchen Metaphyſikern eine reiche Fülle von Begriffen, die uns in Erſtaunen ſetzt. Die lebendige, allen Gefahren trotzende, Phantaſie, mit einer eben ſo ſtarken Denkkraft vereinigt, welche Alles unternimmt, verleitet zwar zu manchem Mißgriff, womit wir zu ſcherzen pflegen; aber ſie führt auch zu Entdeckungen, wozu wir mit unſerem ruhigen Forſchen nicht gelangen würden." — — „Laßt uns nun zuſehen und die Deutſchen ihres Wegs gehen laſſen, eben ſo wie unſere anderen Nachbarn, die unterdeſſen auch je länger je mehr ſich der nämlichen ſpeculativen Philoſophie zuwenden: wofern wir nur, bei dieſem Zuſehen, aus ihren neuen Begriffen und Entdeckungen für unſere Philoſophie und vorzüglich für unſer Leben und Handeln Vortheil ziehen. Laßt uns weiter, um nicht bloße Zuſchauer deſſen zu ſein, was Andern widerfährt, durch unſer Beiſpiel, durch unſer Streben nach wahrer Philoſophie, namentlich durch unſer Schreiben über das rechte Studium derſelben, das für ſie zu bewirken ſuchen, was wir nach unſerer Natur und Anlage zu leiſten im Stande ſind. Denn wiſſen Sie, mein Freund, was ſie Alle wohl von uns lernen möchten. Es iſt dieß, daß die Jugend auf ihren Hochſchulen, ehe ſie das Gebiet der ſogenannten höheren Philoſophie betritt, vorher und ſo lang wie möglich in der Sokratiſchen Schule gebildet und unterrichtet werde. Dieß iſt unſer Glück, und wir müſſen es deſto mehr bei uns zu bewahren ſuchen, als wir ſehen, daß die Nothwendigkeit davon, vorzüglich bei unſern Verwandten, den Deutſchen, je länger je mehr gefühlt wird. Welche Fortſchritte haben ſie auch nicht ſeit den letzten vierzig, fünfzig Jahren, durch das Studium der alten Litteratur, hauptſächlich bei der Einrichtung ihrer Gymnaſien, darin gemacht!" — Man ſieht, der Hauptzweck von van Heusde mit ſeiner Sokratiſchen Schule iſt — wie ſoll ich es anders nennen? — Pädagogik. Sie muß eine Uebungsſchule ſein zur Entwickelung des philoſophiſchen Sinnes, eine Anleitung (ἐπαγωγὴ) zum rechten Studium der Künſte und Wiſſenſchaften, auch der Philoſophie, und nicht weniger zu Weisheit, wahrer Lebensweisheit.

In der Sokratiſchen Schule muß man Methode und Principien lernen, um ſie alsdann auf das Studium von Künſten und Wiſſenſchaften, und inſonderheit auf das Leben, anzuwenden. Für den Niederländer, der nach van Heusde weniger Anlage hat für ſpekulative Philoſophie, und ihr gar abgeneigt iſt, — für den Niederländer iſt die Sokratiſche Schule und das philoſophiſche Studium von Künſten und Wiſſenſchaften nach ihrer Methode und ihren Principien wohl die ganze Philoſophie; aber zugleich iſt ſie für die andern Nationen die einzig wahre Vorbereitungsſchule, das einzig wahre Erziehungs- und Bildungsmittel der Jugend, auch zum rechten Studium der ſpekulativen Philoſophie. Dieſer pädagogiſche und praktiſche Zweck, den man zur rechten Beurtheilung des Strebens von van Heusde nicht aus den Augen verlieren darf, zeigt ſich noch deutlicher in dem, was er folgen läßt: „Alſo können wir ſehr geſchickt, ſtatt bloße Zuſchauer deſſen zu ſein, was ſich in der gelehrten und philoſophiſchen Welt zuträgt, auch das unſrige beitragen, um, wenn auch nicht auf das Studium der Philoſophie bei andern Völkern, wenigſtens auf den Anfang dieſes Studiums, worauf es ſo ſehr ankommt, Einfluß zu gewinnen. Zu dieſer Abſicht habe ich denn auch hauptſächlich, wie Sie wiſſen, meine Initia, meine Briefe über höheren Unterricht, und nun zuletzt meine Sokratiſche Schule herauszugeben begonnen." — Die hier erwähnten Briefe über höheren Unterricht werden Ihnen aus den deutſchen Ueberſetzungen bekannt ſein; aber, wiewohl dieſe Arbeit eigentlich mehr direct zur Pädagogik zu gehören ſcheint, mit allen ſeinen Schriften hatte van Heusde nur einen einzigen Zweck, und — dieſer Zweck war pädagogiſch.

Frägt man endlich, was van Heusde will, wenn er die Sokratiſche Schule ſo beſtimmt Philoſophie für unſer, für das neunzehnte Jahrhundert nennt, ſo geben auch ſeine Briefe über das Studium der Philoſophie die deutlichſte Erklärung darüber ab: „Victor Couſin ſchrieb neulich: enfin, pourquoi ne le dirai-je pas? l'instruction publique est la grande affaire du dix-neuvième siècle. Das iſt wahr." — — „In dieſem unſerem neunzehnten Jahrhundert iſt die Sache des öffentlichen Unterrichts wirk-

lich eine Staatsangelegenheit, die große Angelegenheit der Völker geworden, bei uns eben ſo wohl, wie in Preußen, Frankreich, und aller Orten in Europa?" — — „Es iſt ein ganz anderer Zeitgeiſt in dieſem, als in dem verfloſſenen Jahrhundert. Damals war es die Zeit der Dichtung und der Erdichtung. Man entwarf in der Phantaſie allerlei Erziehungspläne, allerlei Staatsformen, allerlei Syſteme von Philoſophie, von Moral, von Religionslehre. Und man mußte ſich wirklich wundern, wie die Phantaſie in den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften ſowohl, als in der Philoſophie ſo manches ſchuf und zu Tage förderte." — — „Wo zeigt ſich jetzt der Scharfſinn, die Erfindungs-, die Schöpferkraft, wo, in einem Worte, das Genie in allen Fächern der Künſte und Wiſſenſchaften. Genie war damals in der That ſowohl, wie in der Sprache, das Kennzeichen des Jahrhunderts. Aber auch von der andern Seite, wie viele leere Traumgeſtalten gebar jene Zeit faſt täglich, wofür wir uns jetzt hüten! — Daß wir uns dafür hüten, bringt der Zeitgeiſt unſeres Jahrhunderts mit ſich. Wir laſſen uns nicht mehr gelegen ſein an allem, was gefällt und reizt, ſondern was Nutzen bringt. Wir müſſen, ſo pflegen wir zu ſagen, nicht mehr erdichten und eitele Luftſchlöſſer bauen, ſondern dasjenige darzuſtellen, dasjenige zu befördern und zu vervollkommnen ſuchen, was innern Gehalt hat und uns glücklich machen kann. Civiliſation heißt das Wort, welches ſeit Jahren in ganz Europa in eines jeden Munde iſt; und es iſt wahr, darum iſt es uns zu thun. Nicht länger wollen wir gleichſam in der Phantaſie Künſte und Wiſſenſchaften pflegen, aber ſie dem Staate dienlich machen, ſie zweckmäßig auf die Erziehung unſerer Kinder, auf die Reform und Verbeſſerung unſeres Staatsweſens, auf die Wiederherſtellung unſerer moraliſchen und religiöſen Angelegenheiten anzuwenden, dieß iſt es, was wir wollen, und es vergeht kein Tag, daß Europa keine Fortſchritte darin macht." — — „Faſſen wir namentlich unſere Philologie in's Auge. Wir müſſen geſtehen, die Alten wurden im vorigen Jahrhundert von einigen höchſt ſeltenen Männern, mit mehr Erfindung, Scharfſinn, mit mehr Genie, um noch einmal dieſes Wort zu gebrauchen,

ſtudirt, wie jetzt der Fall iſt; aber es war mehr für die Philologie ſelbſt, wie für die Staaten und deren höchſtes Intereſſe, daß man jene erſten Genien arbeiten ſah. In unſerer Zeit hingegen hat man einen Zweck, einen erhabenen und beſtimmten Zweck für die klaſſiſche Litteratur gewonnen; man will auf unſere Jugend wirken, um auf die rechte Weiſe ihren Geſchmack zu bilden, ihren Verſtand zu ſchärfen, und ihre moraliſchen Triebe zu bekräftigen." Und weiter gibt er denn zu erkennen, daß er hofft, auch durch das Veröffentlichen dieſer ſeiner Briefe „die große Sache, la grande affaire, wie Couſin ſagt, du dix-neuvième siècle, zu befördern; und dieß um ſo mehr, da dieſe Förderung wohl hauptſächlich von dem rechten Studium der Philoſophie abhängen wird. Keine ſpekulative Philoſophie, ſondern die alte ſokratiſche, wie ſie in den Schriften Plato's dargeſtellt iſt, ſie iſt es, welche das wahre Heil, die wahre Civiliſation Europa's, durch das rechte und zweckmäßige Studium der Künſte und Wiſſenſchaften fördern kann." — Kurz vorher hatte er ſich folgendermaßen geäußert: „Es iſt gar nicht zu ſagen, was das Studium der alten Litteratur und Philoſophie, vorzüglich der Sokratiſchen Philoſophie, bei einem jeden vermag, nicht blos um ihn zu einem gebildeten Menſchen zu erheben, aber auch — welcher Kunſt oder Wiſſenſchaft er ſich beſonders befleißigen möge — um ihm zu zeigen, wie er dieſelbe zu den rechten Zwecken betreiben ſoll. Nach Plato müſſen alle Künſte und Wiſſenſchaften, welcher Art ſie auch ſein mögen, nicht ſich ſelbſt zum Zweck haben; das ſchafft nichts Edeles und Großes; nein, ſagt er, ſie ſind Mittel zur Erreichung höherer Abſichten. Es iſt auch wirklich an dem. Denn, nimmt man dieß in Acht, und gibt man ſeinem Studium die Richtung, welche in der nämlichen Schule des Plato vorgeſchrieben wird, daß man nämlich, mit Rückſicht auf das Gute, das wahre Glück der Menſchen und der menſchlichen Geſellſchaft dadurch zu befördern ſucht, wie erhaben wird dann in unſerem Auge die Beſtimmung, wie hoch ſteigt dann die Würde des Naturforſchers, des Arztes, und inſonderheit des Rechtsgelehrten, des Staatsmannes, des Theologen!"

Fragen Sie nun, ob unſere Nation in dieſer Hinſicht mit van Heusde übereinſtimmt? ob er allgemeinen Beifall gefunden hat? — Großen Beifall hat er gefunden; aber doch vorzüglich bei denen, die ſchon in ihrer Jugend in ſeiner Schule gebildet waren, und denen er die nämlichen Anſichten mit ſeinem beredten Munde eingeflößt hatte. Auch Andere haben ihm ihren Beifall gezollt; und vielleicht wäre dieſer Beifall noch allgemeiner geweſen, wenn man ihn überhaupt beſſer verſtanden hätte; denn man kann nicht in Abrede ſtellen, daß jener praktiſche Zweck, jene pädagogiſche Tendenz des Studiums der Philoſophie, Litteratur und aller Wiſſenſchaften dem großen Haufen unſerer Nation wohlgefallen würde. Aber bei welcher Nation würde dieß dem großen Haufen nicht gefallen? Und, wenn man vielleicht im Auslande meint, daß deßwegen bei uns weniger wie anderwärts die Wiſſenſchaften um ihrer ſelbſt willen ſtudirt werden, ſo täuſcht man ſich und verkennt uns. Van Heusde hat denn auch mit ſeinen Anſichten und mit ſeiner Meinung über das rechte Studium der Philoſophie vielen, auch öffentlichen, Widerſpruch gefunden. Heftig iſt er beſtritten von Herrn F. C. de Greuve, einem katholiſchen Geiſtlichen, früher am Collegium philosophicum zu Löwen, nach der Trennung von Belgien in Gröningen Profeſſor der Philoſophie. Zuerſt veröffentlichte er eine Widerlegung des erſten Verſuchs einer philoſophiſchen Sprachforſchung von van Heusde; bald nachher Briefe zur Beantwortung der obgenannten Briefe von van Heusde, begleitet mit einer Fortſetzung der Widerlegung ſeiner philoſophiſchen Sprachforſchungen. Vorzüglich in dieſen Briefen zur Beantwortung iſt van Heusde oft mit Glück, und meiſtens ſehr behend mit ſeinen eigenen Waffen bekämpft. Auch der Leidener Profeſſor der Philoſophie, J. Nieuwenhuis, hat öffentlich der verkehrten Tendenz, welche van Heusde's Schriften in der Philoſophie etwa befördern könnten, kräftig zu ſteuern geſucht, und ſich namentlich gegen dasjenige erklärt, was van Heusde in dem nach ſeinem Tode erſchienenen vierten Theil der Sokratiſchen Schule über die Metaphyſik geſchrieben hatte. „Man kann", ſagt Herr Nieuwen-

huis, „unsterbliche Verdienste besitzen, und die allgemeine Hochachtung und Liebe seiner Zeitgenossen bis an und bis über das Grab genießen, und dennoch in manchen Stücken oder von einzelnen Wissenschaften unglückliche, einseitige, oberflächliche oder ganz verkehrte Ansichten haben. Und so ging es dem Herrn van Heusde in Hinsicht der Philosophie unseres Jahrhunderts." — — „Van Heusde, wie hoch er auch stand auf dem Gebiete der Litteratur und Geschichte, stand nicht auf der Höhe der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts." Und diesem Urtheil des Leidener Professors geben alle, welche sich mit dem Studium der spekulativen Philosophie hier zu Lande wirklich abgeben, gerne ihre Beistimmung.

Bei van Heusde habe ich ein wenig länger verweilen müssen, weil seine Richtung eine so ganz eigene und besondere, ein in Wahrheit eigenthümliches Phänomen in dem Studium der Philosophie in Niederland ist, — ob wir es gleich van Heusde nicht zugeben, daß seine Weise zu philosophiren eigentlich die einzige Philosophie sei, welche mit der Natur und Anlage unserer Nation übereinstimmt. Wenigstens darf man behaupten, daß es hier zu Lande immer wackere und selbstständige Pfleger der Philosophie, in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes, gegeben hat und noch jetzt gibt.

Solch ein wackerer und selbstständiger Philosoph ist der Utrechter Professor der spekulativen Philosophie und der Mathematik, J. F. L. Schröder, Deutscher von Geburt, dem aber Niederland bereits lange ein zweites Vaterland geworden ist. Sein Hauptwerk ist eine, in der niederdeutschen Sprache geschriebene, sehr ausführliche Abhandlung unter dem Titel: Beitrag zur Betrachtung der Wahrheit der menschlichen Erkenntniß, herausgegeben von der dritten Klasse des königlich Niederländischen Institutes, als den dritten Theil ihrer Denkschriften in den neueren Sprachen. Es kann meine Absicht nicht sein, und Sie erwarten es auch nicht von mir, Ihnen den Inhalt dieser sehr breiten Schrift auszugsweise mitzutheilen. Der Hauptzweck, den Herr Schröder mit dieser in mancher Hinsicht sehr merkwürdigen Schrift sich stellte, ist, die Grundwahrheiten

aufzuſuchen und nachzuweiſen, worauf, wie auf einer feſten Grundlage, das Syſtem der Philoſophie aufgeführt werden kann. Er läßt ſich hierbei leiten durch dieſes Princip: Was ſich mit der größten Deutlichkeit und Kraft als die unmittelbare Ausſage des menſchlichen Bewußtſeins vernehmen läßt, muß für wahr gehalten werden, und iſt eine Grundwahrheit. Aus dieſem Princip leitet er dann einige Grundwahrheiten her, welche er gegen den Skepticismus, den gewöhnlichen Idealismus und den Kantiſchen ſogenannten transſcendentalen Idealismus vertheidigt, und welche er ſodann, gleichwie Axiomate in der Mathematik, vorausſchicken will, um daraus nach einem geſetzlich logiſchen Verfahren, durch richtige Schlüſſe und Folgerungen, wieder andere Wahrheiten herzuleiten. „Auf dieſe Weiſe", ſagt er, „wird es möglich ſein, daß die Philoſophie einſt eine Wiſſenſchaft werde, wovon ſie jetzt noch weit entfernt iſt. Dieſe Wiſſenſchaft oder dieſes philoſophiſche Syſtem wird zwar immer von geringem Umfange ſein, aber einen unendlich höheren Werth haben, wie ein Chaos von Hypotheſen und Machtſprüchen, oder eine Zuſammenſtellung gewiſſer und ungewiſſer Sätze." — Dieſes Wenige wird wohl hinreichend ſein, um Sie mit dem Standpunkt, den der Herr Schröder einnimmt, im Allgemeinen bekannt zu machen. Mit der Richtung, welche die Philoſophie in Deutſchland nach Kant durch Schelling und Hegel genommen, ſcheint Herr Schröder ſich wenig vertraut gemacht zu haben; wenigſtens ſieht er darin keinen Fortſchritt, ſondern vielmehr einen Zurückſchritt. Das Unternehmen Ihres Vaters nennt er irgendwo in einer Anmerkung groß, größer, wie ein Philoſoph vor ihm je gewagt hat; aber von deſſen Verſuch, um aus den Sätzen A = A, Ich = Ich, Das Ich ſetzt ſich ſelbſt, und ſetzt das Nichtich, die ganze Philoſophie in materieller und formeller Hinſicht herzuleiten, und daraus die ganze körperliche und pſychiſche Natur zu erklären, ja zu conſtruiren, ſagt er: „Kann man es einem Manne von geſundem Verſtande übel deuten, daß er bei ſolchem Geſchwätz, Vermeſſenheit und eitelen Verſuchen lächelt?" Hierauf läßt er die Worte folgen: „Nicht ohne Grund würde man behaupten können:

Nichts ist so seltsam und ungereimt, was nicht von diesem oder jenem deutschen Philosophen, seit dem Aufkommen der Kantischen Philosophie bis jetzt, verkündigt und von einer größeren oder kleineren Menge von Lesern und Zuhörern hoch gepriesen ist. Die Geschichtschreiber der Philosophie ermangeln auch nicht, den Scharfsinn, die Weisheit, das ächt philosophische Talent und die Selbstständigkeit solcher Philosophen sehr zu rühmen, sie als eine Zierde Deutschlands aufzuweisen, welche die wahre Philosophie zu einer höheren Stufe gebracht haben, als sie je in einem andern Lande erreicht hat, und die übrigen Nationen der Welt, unter denen diese Philosophen weniger bekannt sind, zu bemitleiden, daß diese Quellen der Weisheit ihnen nicht zugänglich sind —; da der Gebrauch von deren geistreichem Wasser ihnen die erforderliche Kraft geben würde, um mit diesen muthigen Wanderern jenen hohen umwölkten Berg zu ersteigen, während sie jetzt verurtheilt sind, in den niedrigen Thälern des gesunden Menschenverstandes zu verbleiben, und die Wolken nur aus der Ferne zu sehen. — Man kann sich wundern, daß so etwas in Deutschland stattfindet, in einem Lande, das mit Recht der Sitz Minerva's zu heißen verdient, das in allen Fächern der Gelehrsamkeit, Wissenschaft und Kunst, vorzügliche Männer hervorgebracht hat, und auch noch in diesen Tagen Philosophen in dem wahren Sinne des Wortes aufzuzeigen hat, welche zur Beförderung von Wahrheit und Aufklärung kräftig und fruchtbar mitwirken, wodurch die Philosophie, trotz jenem Schwindelgeist, wirkliche Fortschritte gemacht hat. Man bedenke aber, daß im Zeitalter des Sokrates, Plato und Aristoteles auch viele Sophisten auftraten, die gewiß nicht so einfältig und unwissend waren, wie Plato sie vorstellt, aber die mehr ihre eigene Ehre, Ruhm und Vortheil, als die Wahrheit, suchten und ehrten, und solche — — müssen als treulose Unterthanen im Reiche der Wahrheit betrachtet werden, und sind desto mehr der Verachtung werth, je vorzüglicher die Gaben und Talente sind, womit eine wohlthätige Vorsehung sie ausgerüstet hat, und wodurch sie zur Aufklärung und Bildung kräftig hätten wirken können."

Aus dieſer Expectoration wird wohl ſo viel einleuchten, warum der Herr Schröder dem Gange der Philoſophie in ſeinem eigentlichen Vaterlande ſo wenig hat folgen können.

In Gelehrſamkeit und ausgebreiteter Beleſenheit zeichnet ſich inſonderheit aus der bereits erwähnte Leidener Profeſſor Jacob Nieuwenhuis. Mit Allem, was im Auslande, namentlich in Deutſchland, über Philoſophie geſchrieben wird, iſt er ſehr vertraut. Schon im Jahre 1809 erſchien ſeine bei der zweiten Abtheilung der Teylerſchen gelehrten Societät gekrönte Preisſchrift über die Anwendung der metaphyſiſchen Principien auf die Phyſik. Später hat er nebſt einzelnen Abhandlungen herausgegeben die obgenannte Kritik des vierten Theils von van Heusde's Sokratiſcher Schule, eine lateiniſch geſchriebene Logik, zu ihrer Zeit auch in deutſchen Zeitſchriften vortheilhaft beurtheilt, und Elementa Metaphysices historice et critice adumbrata. Pars I. historica. L. B. 1833. Der zweite dogmatiſche oder ſyſtematiſche Theil iſt bis jetzt noch nicht erſchienen. Den Standpunkt, den Herr Nieuwenhuis jetzt eingenommen, hat er aber ſchon in dieſem erſten Theil deutlich genug angedeutet. Nachdem er nämlich die verſchiedenen Meinungen der Philoſophen über die menſchliche Erkenntniß und der Menſchen Erkenntnißvermögen, erſt bei den Alten, und ferner bei den Neueren, angegeben und beurtheilt hat, gelangt er zuletzt an die Philoſophie von Hermes, worüber er ſich folgendermaßen vernehmen läßt: »Omnium recentiorum, qui de cognoscendi principiis et facultate sunt philosophati, nullus facile hanc rem gravissimam tam perspicue et egregie confecisse videtur, quam Georg. Hermes v. Cl., cujus merita in universam philosophiam et Theologiae studia summo jure celebrantur, hodieque latissime patent in Borussicis inprimis regionibus ad Rhenum jacentibus, aliisque Germaniae partibus.« — Nach einer kurz gefaßten Angabe der Lehre von Hermes über die Wahrheit und Gewißheit der menſchlichen Erkenntniß fährt er mit dieſen Worten fort: »Hisce igitur investigationibus *de vero et certo in cognitione humana* ad finem egregie perductis, Hermesius explicita atque inventa felicissimo successu adhibet ad gravissima

Theologiae naturalis, philosophiae, psychologicae et moralis argumenta perquirenda, quae omnia exponere longum sit, neque hoc loco necessarium; sed iis omnibus lectionem operis (Philoſophiſche Einleitung in die chriſtkatholiſche Theologie) enixe commendo, qui non tantum de cognitionis humanae principiis quid verum certumque sit scire cupiunt, verum etiam, quid recta ratio doceat de rebus divinis atque humanis, quid praestare non possit et quo tandem modo haec ipsa ratio concilianda sit cum revelationis *divinae auctoritate et origine.*" — Er ſchließt mit der Erklärung, daß es ihm zwar nicht unbekannt iſt, daß noch viele andere Philoſophen aufgetreten ſind, die neue Syſteme über die menſchliche Erkenntniß zu Tage gefördert haben, ſowie Ohlert, Wagner, Gerlach, E. Schmidt, E. Reinhold, G. E. Schulze und andere; aber daß man die Schriften dieſer Aller, trotz ihrer Gediegenheit, bei der Frage nach der Gewißheit der menſchlichen Erkenntniß wohl entbehren kann, wenn man nur die Schrift des Hermes geleſen hat; — daß er auch in ſeiner Ueberzeugung nicht erſchüttert iſt, durch die Einwendungen gegen die hermeſiſche Philoſophie von v. Sieger und einem Recenſenten in der Allg. L. Z. vom Februar 1833, Nr. 16, ſondern lieber den Gelehrten beitritt, welche die hermeſiſche Weiſe zu philoſophiren weiter zu vervollkommnen und kräftig zu vertheidigen ſich bemühen, ſowie Elvenich, Braun, Biunde, Baltzer, von Droſte-Hülshoff, und andere *viri clarissimi.* — Ob der Herr Nieuwenhuis noch jetzt ein Hermeſianer ſei, kann ich nicht beſtimmt ſagen. Der Bannfluch, durch den römiſchen Pabſt über die hermeſiſche Philoſophie ausgeſprochen, wird wenigſtens bei ihm, dem lutheriſchen Proteſtanten, wohl ohne Wirkung geblieben ſein.

Schon früher habe ich bemerkt, daß es noch einige Kantianer unter uns gebe, alte Zeugen der günſtigen Aufnahme, welche die Philoſophie des großen Königsberger bei uns gefunden. Zu dieſen gehört namentlich der reformirte Dorfprediger J. J. le Roy, wie ſich noch aus ſeiner letzten Schrift entnehmen läßt, die er in der niederdeutſchen Sprache herausgegeben hat, unter dem Titel:

Die Philoſophie nach ihrer Form und ihrem Inhalt betrachtet, Gröning. 1841. Wie in früheren Schriften, ſo ſucht er auch in dieſer letzten aufs Neue, und, wie er ſelbſt hofft, noch beſſer und deutlicher, als vorher, den wahren Sinn der kantiſchen Philoſophie zu erörtern; ſie gegen ihre Widerſacher, ſowie jetzt gegen Prof. Schröder, früher auch ein Kantianer, jetzt aber, wie er in ſeinem Werke über die Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß gezeigt hat, ein Abtrünniger, zu vertheidigen, und als die einzig wahre Philoſophie ſeiner Nation zu empfehlen. Sie müſſen aber wiſſen, daß der Herr Le Roy in dem feſten Glauben ſteht, daß er eigentlich allein den wahren Sinn von Kant verſtanden hat; ja, er will gar geſtehen, daß, im Falle die gewöhnliche Auffaſſung der Meinung Kant's, welcher auch Prof. Schröder gefolgt iſt, die richtige wäre, kein ungereimteres Syſtem hätte können aufgefunden werden, das der deutlichen Stimme unſeres Bewußtſeins mehr zuwider wäre. Die gewöhnliche Auffaſſung der Meinung Kant's nennt Le Roy platt, und leitet ſie daraus her, daß man an dem Buchſtaben einiger Ausdrücke und Redensarten von Kant hangen blieb, während man deſſen wahre Meinung nur durch eine genaue Vergleichung und aus dem ganzen Zuſammenhang der von ihm angeſtellten tiefſinnigen Unterſuchungen zu erkennen vermag. Er iſt zwar geneigt zu geſtehen, daß jene Ausdrücke und Redensarten, wenn ſie ſo platt nach dem Buchſtaben und in der gewöhnlichen Bedeutung der Wörter genommen werden, wirklich zu Mißverſtändniſſen Veranlaſſung geben, und „daß dieſes Mißverſtändniß verſtärkt wird durch einige nähere Erklärungen von Kant, wobei er, wie es ſcheint, durch das eifrige Beſtreben, um das Unterſcheidende ſeines Syſtems von der alten Anſicht recht kräftig zu bezeichnen, bisweilen ſich in der That zu unbeſtimmt und unbedachtſam äußert, wiewohl er für ſich ſelbſt dennoch einen geſunden Sinn damit verbindet. So ſagt er z. B. daß, wenn unſere Weiſe des Wahrnehmens weggenommen würde, auch alle Beziehungen der Gegenſtände in Raum und Zeit, ja Raum und Zeit ſelbſt, verſchwinden würden; — daß die Gegenſtände der Er-

fahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung, gegeben sind, und außer derselben gar nicht existiren" ꝛc. — Die Meinung des Herrn Le Roy ist diese: Der Hauptsatz der kritischen Philosophie, daß wir die Dinge nicht kennen, wie sie an sich selbst sind, sondern wie sie uns vorkommen oder erscheinen, — dieser Satz bedeutet keineswegs, daß das, was wir kennen, keine wirklichen Dinge, sondern bloße Vorstellungen sind; — ja nicht einmal dieß, daß wir nichts Wesentliches von den Dingen, sondern nur von dem Eindruck, den die Dinge auf uns machen, etwas zu erkennen vermögen. Nur dieses wird damit ausgesagt: erstens, daß wir die innere Natur und Beschaffenheit der Dinge nicht weiter kennen, als in soweit sie uns durch die Empfindung kenntlich werden; wobei es aber problematisch bleibt, ob sie außer dem, was wir von ihnen empfinden, innerlich in sich selbst auch noch etwas Anderes sind, wovon das Aeußere nur eine bloße Wirkung, eine Vorstellung oder Erscheinung sei. Wir kennen von den Dingen bloß die Beziehungen, worin sie zu uns und zu einander stehen, die aber, obgleich wesentliche, dennoch bloße Beziehungen bleiben, und keine inneren Eigenschaften sind. — Das Zweite besteht dann hierin, daß wir jene Beziehungen uns nur anschaulich vorstellen können, so wie sie in den Formen unserer Sinnlichkeit, in Raum und Zeit, unseren Sinnen erscheinen. — Unser Geist, unser Empfindungs- und Auffassungsvermögen, hat gewisse bestimmte Formen, denen Alles, was uns kenntlich wird, nothwendig unterworfen ist. „Nach dieser Form unseres Geistes muß auch die Form der für uns durch die Empfindung kennbaren Dinge nothwendig geeignet sein; — nicht in dem Sinne, wie viele es unrichtig verstehen, als ob die Gegenstände erst dadurch diese Form (oder dieses Ansehen) erhielten, welche demnach unsere Vorstellungsweise ihnen mittheilen würde, und welche deßhalb selbst in einer bloßen Vorstellung bestehen würde, welcher außer der Vorstellung nichts Wesentliches entspräche, — sondern in dem Sinne und deßwegen, weil jeder Gegenstand bereits in sich selbst Uebereinstimmung haben muß mit dem Vermögen, wodurch sein Vorstellen bewirkt werden soll, und folglich alle Gegenstände, die in dieser Form unseres

Geiſtes aufgenommen werden können, auch nothwendig die nämliche Form in ſich ſelber haben müſſen. Sie ſelbſt müſſen in der Zeit, und (wenn ſie äußere Gegenſtände ſind) auch in dem Raum ſein, ſucceſſiv exiſtiren und weſentlich ausgedehnt ſein. Sie ſelbſt müſſen eine gewiſſe Quantität und Qualität, ein gewiſſes beſtimmtes Maaß von Realität haben, die ſich ſinnlich vorſtellen läßt; ſie ſelbſt müſſen in ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt Selbſtſtändigkeit oder Eigenſchaft ſein, als Urſache und Wirkung verbunden ſein, und in Wechſelwirkung ſtehen. Die Möglichkeit, die wirkliche oder gar die nothwendige Exiſtenz, welche wir in Uebereinſtimmung mit der Form unſeres Geiſtes ihnen beilegen, iſt in ihnen ſelbſt begriffen, und nicht blos in unſerer Vorſtellung". Mit andern Worten: Alles, was uns kenntlich werden ſoll, muß geſchickt ſein, um in die Form unſeres ſinnlichen Empfindungsvermögens und weiter in die unſeres Verſtandes oder Auffaſſungsvermögens aufgenommen und erfaßt zu werden; es muß ihr angemeſſen ſein, mit ihr übereinzuſtimmen, dazu paſſen; ſonſt kann es nicht zu unſerer Erkenntniß kommen. Somit iſt denn die Form alles deſſen, was durch die Empfindung zu unſerer Kenntniß wird kommen können, ſchon a priori, und alles deſſen, was wirklich durch die Empfindung zu unſerer Kenntniß gekommen iſt, auch a posteriori, uns bekannt. Die Form, worin die Gegenſtände ſich unſern Sinnen und unſerem Verſtande darthun, iſt wirklich etwas Reales. Was dieſe Form nicht hat, überſteigt unſere Faſſungskraft.

Wer wird es läugnen, daß dieſe Auffaſſung des Herrn Le Roy dem gewöhnlichen, geſunden Menſchenverſtand ſehr annehmlich erſcheinen muß? Eine andere Frage iſt es freilich, ob dieß wirklich die Meinung von Kant, der wahre Sinn ſeines transſcendentalen Idealismus ſei. Und fragen ſie, wie Le Roy ſeine Meinung beweiſet? Dieſer Beweis muß hauptſächlich auf einer ihm eigenthümlichen Erklärung deſſen beruhen, was Kant meine, wenn er von Dingen an ſich oder an ſich ſelbſt ſpricht. Dieſen Ausdruck hatte Kant, wie er ſagt, der Philoſophie von Leibnitz entnommen, der von an oder für ſich ſelbſt beſtehenden Dingen ſprach (res, entia per se), welche wir durch

den reinen Verstand in ihrem wahren inneren Wesen erkennen könnten, nämlich die sogenannten substantiae simplices oder Monaden, deren Erscheinung weiter nichts wie die verwirrte sinnliche Vorstellung sei. Die Dinge an sich selbst, welche Kant meinte, waren also die Dinge, sowie Leibnitz sich dieselben durch den Verstand dachte; es waren seine Monaden. Im Gegensatz mit Leibnitz behauptete nun Kant, daß die Existenz solcher Dinge an sich selbst, solcher nur durch den Verstand denkbarer Wesen, oder bloßer Verstandeswesen, uns schlechterdings unbekannt sei, und daß wir nichts mit Gewißheit davon sagen können; — daß, was wir kennen, nicht solche Gegenstände des reinen Verstandes oder Monaden sind, sondern Gegenstände der Empfindung oder Erscheinungen, — Dinge, die uns blos durch die Empfindung kenntlich werden, und wovon wir auch weiter nichts wissen noch sagen können, als was die Empfindung uns davon lehrt. Mit Grund konnte er also sagen, und dieß bezeichnet gerade das Eigenthümliche seiner Philosophie sehr genau und treffend: „daß in der sinnlichen Erfahrung allein Wahrheit sei, aber in dem Verstande (sowie die ganze Erdichtung der Monadenlehre) eitel Schein". Dieß war es, was er den transscendentalen Idealismus nannte, im Gegensatz zu Berkeley's empirischem Idealismus. Zufolge dieses Letzteren waren die Gegenstände der Empfindung bloße Gedanken in uns; aber nach Kant ist das, was wir empfinden, das Wirkliche; — es existiren Gegenstände außerhalb der Vorstellung, aber was wir davon mit dem reinen Verstande als für sich selbst bestehende Monaden uns denken, das sind bloße Vorstellungen und Ideen, ohne daß wirkliche Gegenstände ihnen entsprechen. — Daß nun Kant die Dinge, welche wir nur als Erscheinungen, das heißt, als durch die Empfindung uns bekannt werdende Dinge, kennen, bisweilen Vorstellungen, und zwar bloße Vorstellungen, Vorstellungen in uns, nannte, dieß war, zumal das letzte, wohl ein wenig stark gesprochen, muß aber nicht weiter gezogen werden, als er es verstanden haben wollte. Es bedeutet Dinge, die uns nicht durch Ableitung aus gewissen Begriffen mittelst des Verstandes, aber durch eine an-

ſchauliche Vorſtellung kennbar werden; ſo daß dieſes Wort bei ihm eine Zweideutigkeit, oder vielmehr eine doppelte, ſowohl objective, wie ſubjective Bedeutung hat, und nicht weniger die Dinge ſelbſt, welche uns kennbar werden, indem ſie ſich uns vorſtellen, als die Vorſtellungen bedeutet, welche dadurch unmittelbar in uns erregt werden, und genau damit übereinſtimmen, — bald mehr das Eine, bald mehr das Andere, und dann wieder beides zugleich.

Dieß wird genügen über die Weiſe, wie Herr Le Roy die kantiſche Philoſophie verſteht. Mit der neueren deutſchen Philoſophie iſt er auch wenig bekannt. Dieß ergiebt ſich ſchon aus ſeiner mit Zuſätzen und Anmerkungen vermehrten niederdeutſchen Ueberſetzung von Kannegießer's Abriß der Geſchichte der Philoſophie. Die nach Kant aufgekommenen Syſteme von Fichte, Schelling und Hegel haben nach Le Roy in dem unrichtigen Verſtehen der wahren Meinung Kant's ihren Grund. — Noch muß ich hinzuſetzen, daß Herr Le Roy mit ſeiner Auffaſſung der kantiſchen Philoſophie nicht nur den Glauben an eine beſondere göttliche Offenbarung, ſondern auch die ſtrengſte kirchliche Orthodoxie (nämlich die der reformirten und contraremonſtrantiſchen Glaubensartikel und Canones) ſehr wohl vereinigen kann.

Es iſt hier auch an der Stelle, unſern ſcharfſinnigen Philoſophen, philoſophiſchen Sprachforſcher und tiefſinnigen Dichter, den hochbejahrten, aber noch keineswegs abgelebten, J. Kinker anzuführen, der, erſt Advokat, dann Profeſſor der niederdeutſchen Sprache und Litteratur in Lüttich, nach der belgiſchen Revolution in ſeiner Vaterſtadt Amſterdam privatiſirt. Früher ein eifriger Kantianer, verſchmäht Herr Kinker jetzt dieſen Namen, da er nur kritiſcher Philoſoph zu heißen verlangt. Seine letzten Schriften ſind ſeine Briefe über das Naturrecht, und ein im Jahr 1830 in der dritten Klaſſe des königl. niederländiſchen Inſtitutes vorgeleſener Verſuch zur Beantwortung der Frage: Welchen Nutzen kann die empiriſche allgemeine Sprachkunde der höheren Philoſophie bringen? — welcher dem vierten Theil der Denkſchriften jener Klaſſe in den neueren

Sprachen einverleibt ist. In diesen beiden, in der Muttersprache verfaßten, auch sonst gehaltvollen Schriften hat er seine Abweichung von dem kantischen Systeme bereits mehr oder weniger deutlich dargelegt. Vollständiger gedenkt er seine Meinung zu entwickeln, in einem französisch geschriebenen Werke, womit er seit einiger Zeit beschäftigt ist, und das den Titel führen wird: Essai sur le dualisme de la raison humaine, resultant de l'expérience externe et l'expérience interne, et consideré dans son rapport avec la philosophie critique. — Kant hat behauptet, sagt Herr Kinker, daß wir die Stammbegriffe oder Kategorien bloß auf die äußere Erfahrung oder die Erscheinungen des äußeren Sinnes anwenden dürfen, nicht aber auf die innere Erfahrung unseres Selbstbewußtseins oder die Erscheinungen des inneren Sinnes. Dieß war aber ein Irrthum, eine Einseitigkeit, wodurch seine ganze Philosophie ein einseitiges System geworden ist. Auch hat Kant seine Behauptung ganz unbegründet gelassen; er hat die Begründung nicht einmal versucht, selbst da nicht, wo dieß an der Stelle gewesen sein würde. Die beiden einzigen Stellen in seiner Kritik der reinen Vernunft, wo die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen des inneren Sinnes beseitigt wird (Elementarl. II. Th. I. Abtheil. II. Buch II. Hauptst. III. Abschn. Systematische Vorst. aller synth. Grunds. S. 291, und Kritik aller spekul. Theologie, S. 710. II. 5te Aufl.), beweisen es keinesweges. Dann erst wird die Kritik der reinen Vernunft die vollständigen Grundzüge aller für den Menschen möglichen Wissenschaften enthalten, wenn sie durch die Anwendung der Kategorien auf die innere Erfahrung eben so viele moralische Grundsätze des Verstandes aufgestellt haben wird, als die, welche jetzt bloß für die materielle Natur entwickelt sind. Auf diese Weise wird es erst ein vollkommenes architektonisches Gebäude werden, wovon Kant unglücklicher Weise nur einen Flügel, an der Seite unserer objectiven Erkenntniß, aufgeführt hat, da er indessen den subjectiven Flügel nicht einmal begonnen hat; und man erhielt, statt dessen, in der Kritik der praktischen Vernunft einen neuen, aber mit unserer objectiven Erkenntniß übel zusammenhän-

genden Dogmatismus. In der Kritik der praktiſchen Vernunft verläßt Kant ſeinen erhabenen kritiſchen Standpunkt, ſein wahres Gebiet, um ſich in eine, ſeiner Kritik der reinen Vernunft völlig widerſtreitende, überſinnliche Glaubenslehre zu verſenken, und dadurch zu den Verirrungen Anlaß zu geben, welche die Syſteme von Fichte, Schelling und Hegel erzeugt haben. — Durch die Anwendung der Kategorien auf den inneren, ſowohl als den äußeren, Sinn entſteht freilich ein Dualismus der menſchlichen Kenntniß, eine Antinomie für die menſchliche Vernunft, — nicht zwiſchen den objectiven Begriffen gegen einander, nicht in jedem Fache der Kritik, an und für ſich betrachtet, nicht zwiſchen Grundſätzen eines jeden der beiden Fächer, ohne auf ihre Verbindung zu achten, ſondern — zwiſchen den zwar analogiſchen, aber antithetiſchen Richtungen der Kosmologie und Pſychologie, zwiſchen zwei wohl relativen, aber diametral entgegengeſetzten Wahrheiten, deren eine zu einer abſoluten Schickſalslehre und einem abſoluten Materialismus, die andere zu einer abſoluten Freiheitslehre und einem abſoluten Spiritualismus, hinleitet; doch aber weil es nur relative Wahrheiten ſind, ſo laſſen beide aus einem höheren Geſichtspunkt, als dem der Erſcheinungen, betrachtet, ſich ſehr wohl in Eine abſolute Wahrheit auflöſen und vereinigen. Und dieſes, ſagt Herr Kinker, würde denn auch kein neues Syſtem ſein, ſondern das Syſtem von Kant, aber in ſeiner vollkommenen Vollendung. — Mehr, als dieſe allgemeinen Grundzüge, kann ich Ihnen nicht mittheilen, weil ich nämlich ſelbſt nichts mehr davon weiß; aber ſie werden hinreichen, um zu zeigen, welch' ein ſelbſtſtändiger und origineller Denker Herr Kinker iſt, und um mit Verlangen der Erſcheinung ſeines Essai sur le Dualisme de la raison humaine entgegenzuſehen. — An heftigen Ausfällen auf die neuere deutſche Philoſophie, in ſo weit ſie den Kriticismus verlaſſen, wird es darin nicht fehlen. Inſonderheit iſt chriſtliche Philoſophie und philoſophiſches Chriſtenthum Herrn Kinker ein wahrer Stein des Anſtoßes, an dem er immer rüttelt; weßwegen er auch dem alten Schelling und Stahl, und auch Ihnen, nicht ſehr ge-

neigt iſt. Von Hegel geſteht er, daß er ein völlig conſequentes und wohl zuſammenhängendes philoſophiſches Syſtem gegeben hat, — den einzigen haltbaren Dogmatismus, wenn man den Boden des Kriticismus verläßt. — Daß Herr Kinker die ganz eigene Auffaſſung der kantiſchen Philoſophie durch Le Roy verwirft, brauche ich wohl nicht zu ſagen.

Noch haben wir hier einen Kantianer, deſſen ich wenigſtens mit einigen Worten erwähnen muß, und zwar einen ächten Kantianer, den Herrn J. A. Bakker zu Rotterdam, bildender Künſtler, aber ein Dilettant, oder vielmehr ein Autodidact von vielſeitiger hiſtoriſcher, litterariſcher und philoſophiſcher Gelehrſamkeit. Er hat verſchiedene Abhandlungen herausgegeben; die vorzüglichſte iſt wohl eine im J. 1834 von der Utrechter Societät der Künſte und Wiſſenſchaften gekrönte Preisſchrift über die deutſche Philoſophie ſeit den letzten fünfzig Jahren. Wie das Urtheil eines Mannes, der auf dem kantiſchen Standpunkt ſteht, hierüber ausfallen mußte, brauche ich Ihnen wohl nicht zu ſagen, eben ſo wenig als daß ſeine Arbeit nicht geeignet war, den rechten Verſtand und die wahre Würdigung der neueren deutſchen Philoſophie hier zu Lande zu fördern.

Daß die Hegelſche Philoſophie unter uns bis jetzt wenig in Aufnahme gekommen iſt, habe ich ſchon früher geſagt. Dennoch hat ſie hier einzelne Anhänger gefunden. Es iſt gar ein Verſuch gemacht, ihr durch die Herausgabe einer Zeitſchrift mehr Eingang zu verſchaffen. Dieſer Verſuch ging aus von einem im Haag anſäßigen deutſchen Arzt, Dr. Kiehl. Er war Herausgeber einer in niederdeutſcher Sprache geſchriebenen Zeitſchrift für Philoſophie, die ſich aber nur drei Jahre hat halten können. Die namhafteſten Mitarbeiter waren Dr. van Ghert, damals ein eifriger Magnetiſeur, und der Juriſt Dr. Bakkerkorff. Später haben ſie durch den Ankauf einer bereits beſtehenden Zeitſchrift, die unter dem Titel Athenaeum herauskam, den Verſuch wiederholt; aber auch dieß war vergebens: bald ging das Athenaeum ein.

Der obengenannte Gröninger Profeſſor de Greuve iſt, wie ich glaube, zwar kein Hegelianer, aber er hat doch in einer

niederdeutſchen Ueberſetzung von Heinrich Schmid's Vorleſungen über das Weſen der Philoſophie, die er mit vielen Zuſätzen verſehen, die Hegel'ſche Philoſophie gegen das Böſe, das man von ihr ſagt, ſo ſehr in Schutz genommen, daß er nicht nur gezeigt hat, wie er ihren Werth anerkenne, ſondern auch, daß er ihr günſtig ſei. Er geht ſelbſt ſo weit, daß er die Beſchuldigung des Pantheismus von ihr abwälzen will. Herr de Greuve hat auch angefangen, eine ziemlich ausführliche Widerlegung des Leben Jeſu von Strauß herauszugeben, namentlich auch mit der Abſicht, um zu zeigen, daß dieſes Werk von Strauß kein ächtes Kind der Hegel'ſchen Philoſophie iſt. Veranlaſſung zur Herausgabe einer Widerlegung des ganzen Werkes von Strauß erhielt er aber dadurch, daß ein Gröninger Buchhändler, der Verleger eines ziemlich aufrühreriſchen Wochenblattes: De tolk der vryheid (Der Herold der Freiheit), eine Ueberſetzung jenes Werkes anzeigte, und eine Subſcription darauf eröffnete.

Laut erhob man ſeine Stimme gegen das gottloſe Unternehmen des Gröninger Buchhändlers und des Ueberſetzers, den der Ruf auch bald bekannt machte. Oeffentlich in den Zeitungen warnte man die Laien, ihr gutes Geld doch nicht zu verſchwenden, und auf das Buch zu ſubſcribiren: „es ſei nur für Gelehrte geſchrieben; es komme zu viel Lateiniſch, Griechiſch und Hebräiſch darin vor;“ u. ſ. w. Der Buchhändler-Verein zu Amſterdam hielt ſich auch für mitberufen, für das Heil der Kirche zu wachen, und ließ ein Rundſchreiben an ſeine Collegen im ganzen Lande ergehen, worin ſie aufgefordert wurden, der Verbreitung dieſes Buches mit geſammten Kräften entgegen zu arbeiten. Man meinte dann auch wirklich ſeit einiger Zeit, daß die ganze Sache ſich zerſchlagen habe, und daß der Herausgeber und der Ueberſetzer ihre Unternehmung, aus Mangel an Subſcribenten, hätten aufgeben müſſen. Aber da erſcheint wirklich vor einigen Wochen, ganz unerwartet, die angekündigte Ueberſetzung, und zwar für einen ſehr geringen Preis. Auch das Lateiniſche, Griechiſche und Hebräiſche iſt überall, wo es vorkommt, ſorgfältig für die Laien über-

ſetzt, ſo daß auch dieſes ſie nicht abſchrecken wird. Das Buch wird ihnen freilich noch wohl eine ſehr ſchwere Lectüre bieten, namentlich wegen des wiſſenſchaftlichen deutſchen Sprachgebrauchs; aber ſie wiſſen, daß man das ganze Buch nicht durchzuleſen und zu verſtehen braucht, um ſich in ſeinem Glauben dadurch erſchüttert zu fühlen. Das Gegengift des Herrn de Greuve, wovon bereits zwei Abtheilungen erſchienen ſind, kommt alſo nicht unzeitig. Auch Andere haben bereits, in größeren oder kleineren Doſen, mancherlei Gegengift als Verwahrungsmittel dargeboten; aber was davon zu meiner Kenntniß gekommen, iſt nicht philoſophiſcher Art.

Ich bin ſo allmählich da angelangt, wo Philoſophie und Theologie auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft ſich begegnen. Auf dieſem Gränzorte, den Ihre Zeitſchrift, wie der Titel „Zeitſchrift für Philoſophie und ſpekulative Theologie" ausdrücklich ausſagt, auch vorzüglich ins Auge faßt, muß ich noch einige Augenblicke verweilen. Von eigentlich ſogenannter ſpekulativer Theologie hier in Niederland weiß ich Ihnen zwar nichts mitzutheilen; aber es giebt, wie Sie wiſſen, noch eine andere mit Theologie und Philoſophie gleich verwandte Wiſſenſchaft, wovon man ſeit einiger Zeit in Deutſchland zwar nicht viel mehr hörte, und welche erſt neulich durch Romang's Natürliche Religionslehre wieder in Erinnerung gebracht iſt, die aber, ſowie in England, auch in Niederland, immer ihre alten Rechte behalten hat, nämlich die Theologia naturalis. In England iſt ſie zwar eine Wiſſenſchaft, die auf den Gränzen, nicht der Theologie und der ſpekulativen Philoſophie in dem Sinne, worin dieſe Benennung jetzt in Deutſchland gilt, aber der Theologie und der Philosophia naturalis, das heißt der Naturlehre oder empiriſchen Naturwiſſenſchaften, liegt. Sie iſt da, wie ſie von William Palez auf dem Titel ſeiner Natural Theology umſchrieben iſt, Evidences of the existence and attributes of the Deity, collected from the appearances of Nature. Das nämliche iſt ſie noch in den Bridgewater-treatises. Solch eine empiriſche Wiſſenſchaft kann ſie aber nur da ſein, wo die ganze Philo-

ſophie noch nichts weiter iſt, als der Lockeſche Empirismus, oder die ſogenannte Philoſophie des common sense. Wo die kritiſche Philoſophie ſeit Kant Einfluß gehabt hat, da kann ſie nicht mehr in ungeſtörter Ruhe auf dem empiriſchen Gebiete Stand halten; da muß ſie eine ganz andere Stellung einnehmen, und ſich auf das Gebiet der eigentlich ſogenannten ſpekulativen Philoſophie ſetzen. Die Theologia naturalis, ſowie ſie in England gewöhnlich behandelt wird, iſt eigentlich nichts Anderes, als der phyſico-teleologiſche Beweis. Kant hat die Gültigkeit dieſes Beweiſes beſtritten, mit Gründen, die einer philoſophiſch-kritiſchen Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens entlehnt waren. Zu ihrer Vertheidigung mußte die Theologia naturalis ſelbſt philoſophiſch-kritiſch werden, und anſtatt eines Beweiſes aus naturwiſſenſchaftlichen Gründen, wurde ſie ein Beweis der Gültigkeit dieſes Beweiſes aus philoſophiſch-kritiſchen Gründen. Aber ſo konnte ſie denn auch mit gleichem Rechte (und mußte es auch, wollte ſie nichts Halbes, ſondern etwas Vollſtändiges ſein) eben ſo die andern, auch die ſpekulativ-philoſophiſchen Beweiſe, den ontologiſchen, kosmologiſchen, und namentlich auch — wäre es auch nur zur eigenen Kritik der kritiſchen Philoſophie — den kantiſchen moraliſchen Beweis, in ſich aufnehmen, und auf dieſelbe Weiſe philoſophiſch-kritiſch betrachten. Und ſo iſt denn die Theologia *naturalis* durch den Einfluß der ſpekulativen Philoſophie eine Theologia *rationalis* geworden; welche aber den Namen Theologia *naturalis* ſehr gut behalten konnte; zwar nicht als eine auf der Naturkunde gegründete Wiſſenſchaft, ſondern im Gegenſatz der Theologia *revelata*, als eine Wiſſenſchaft, die nicht durch das Licht einer beſonderen, übernatürlichen Offenbarung, ſondern durch das Licht der Natur oder das natürliche Licht der Vernunft, erworben wird. Es bleibt aber ein Unterſchied zwiſchen der Theologia naturalis und der Religionsphiloſophie oder ſpekulativen Theologie, gerade wie zwiſchen dem alten Naturrecht und der Rechtsphiloſophie oder ſpekulativen Rechtslehre. Der Grund dieſes Unterſchiedes iſt aber kein anderer, als daß

ſie, eben ſo wie das Jus naturae von Juriſten, wie ein Fach der Rechtsgelehrtheit, ſo von Theologen, als ein Fach der Theologie, — nicht von Philoſophen, als ein Fach der ſpekulativen Philoſophie, — behandelt wird. Gewöhnlich werden daher beide dieſe Wiſſenſchaften ſelbſt mit einer gewiſſen Feindſeligkeit, oder wenigſtens mit einigem Vorurtheil, gegen die ſpekulative Philoſophie als Wiſſenſchaft behandelt. Nicht als ob ſie ſelbſt keine philoſophiſche Wiſſenſchaften ſein oder heißen wollten; aber ſie wollen nicht ausgehen von einem beſtimmten, philoſophiſchen, metaphyſiſchen Syſteme. Sie wollen auf ihren eigenen Grundlagen ruhen. Sie gründen ſich allein, das Jus naturae auf das unmittelbare Rechtsgefühl, die Theologia naturalis auf das religiöſe Gefühl; aber, hievon ausgehend, entwickeln ſie dieſes Gefühl *nach* allem, was es in ſich faßt, mittelſt des natürlichen Lichtes der Vernunft, zwar ohne alle metaphyſiſche Vorausſetzungen, aber dennoch wohl philoſophiſch, durch Philoſophiren; — und die Wiſſenſchaft, welche man ſich auf dieſe Weiſe erwirbt, iſt wirklich eine philoſophiſche Wiſſenſchaft. Das Jus naturae iſt philoſophiſche Rechtslehre, die Theologia naturalis iſt philoſophiſche Religionslehre. — Ob dieſe beiden Wiſſenſchaften das Recht haben, auf dieſe Art, als philoſophiſche Wiſſenſchaften, und dennoch im Gegenſatz zu der ſpekulativen Philoſophie als Wiſſenſchaft, zu beſtehen; dieß iſt eine Frage, welche hier nicht beantwortet werden kann. Auf eine befriedigende Weiſe wird ſie auch dann erſt beantwortet werden können, wenn die ſpekulative Philoſophie ſich mit den beſonderen Fach- oder Facultätswiſſenſchaften, namentlich mit der Theologie und Rechtsgelehrtheit, mehr und beſſer, wie bisher geſchehen, vermittelt oder verſöhnt haben wird; wozu denn auch, da Verſöhnung nicht von einer Seite kommen kann, die Theologen und Juriſten ſich das Studium der Philoſophie mehr, als bis jetzt, inſonderheit hier in Niederland, der Fall iſt, müſſen angelegen ſein laſſen. Bis jetzt erhalten ſich denn auch hier in Niederland dieſe beiden theologiſch-philoſophiſchen und juridiſch-philoſophiſchen Wiſſen-

ſchaften in ihrer wirklichen und unabhängigen Exiſtenz; und beiden ermangelt es unter unſern vaterländiſchen Gelehrten nicht an vortrefflichen Pflegern. Auf eine treffliche Weiſe iſt die Theologia naturalis behandelt worden, von meinem Freunde Dr. P. Hofſtede de Groot, Profeſſor der Theologie an der Univerſität von Gröningen, in ſeinen Institutiones theologiae naturalis; ed. alt. emendatior et multo auctior; Gron. 1839. — Die erſte Ausgabe enthielt blos einen ſehr kurzen Abriß. — Aber das Buch iſt Ihnen bekannt, und ich weiß auch, daß Sie es gehörig zu würdigen wiſſen. Ein gewiſſes Widerſtreben, oder wenigſtens Vorurtheil, gegen die Philoſophie als Wiſſenſchaft wird Ihnen in der Anmerkung S. 15 auch wohl nicht entgangen ſein. Wenn Sie nun an der Stelle van Heusde citirt finden, ſo müſſen Sie darum nicht denken, daß jenes Widerſtreben gegen die Philoſophie als Wiſſenſchaft eben daher rührt, daß mein Freund ein Heusdianer iſt. O nein, jenes Widerſtreben hat keinen anderen Grund, als den, auf welchen ich oben ſchon hingewieſen habe; es liegt darin, daß er nicht auf dem philoſophiſchen, ſondern auf einem mit der Philoſophie als Wiſſenſchaft noch nicht befreundeten theologiſchen Standpunkte ſteht. Und, wenn Sie in der nämlichen Anmerkung auch Heinrich Schmid als mit van Heusde einſtimmig citirt finden, ſo wundern Sie ſich darüber gewiß nicht wenig, und ich würde Ihnen dieß auch wohl erklären können; aber lieber erſuche ich Sie im Namen meines Freundes, — wiewohl nicht ausdrücklich dazu bevollmächtigt, aber in der vollen Gewißheit, daß er mir die Vollmacht dazu nicht weigern wird, — dieſes Citat zu ſtreichen. — Wenn man dieſes Werk von dem philoſophiſchen Standpunkte beurtheilt, mag es viele Wünſche unbefriedigt laſſen; aber als eine neue Bearbeitung der Theologia naturalis, in Uebereinſtimmung mit dem gegenwärtigen Stande der Philoſophie, verdient es ohne Zweifel alles Lob, und läßt es alle frühere Bearbeitungen jener Wiſſenſchaft weit hinter ſich.

Auch muß ich hier Erwähnung thun einer, auch von Hofſtede de Groot S. 70 mit Lob genannten, gekrönten Preisſchrift von L. A. Schröder Steinmetz, der Philoſophie und Rechte Doctor,

über die Frage: „ob das Principium rationis sufficientis die feſte Grundlage der Theologiae naturalis ſei, oder ob dieſes Princip durch gründliche Beweiſe entkräftet werden könne? Entſcheidet man ſich für deſſen Annahme, mit welchen Gründen läßt es ſich dann über allen Zweifel erheben? Wenn es verworfen wird, welche andere Grundlage für die obgenannte Wiſſenſchaft muß man alsdann annehmen, um darauf den Beweis zu gründen für das Daſein Gottes, als von der Welt verſchieden, und ihres Urhebers, Verſorgers, Geſetzgebers und Richters". — Mit großer Gelehrſamkeit, auch mit vieler Beleſenheit in der neueren deutſchen Philoſophie, und mit einem nicht gewöhnlichen philoſophiſchen Talente, hat der Verfaſſer dieſen Gegenſtand behandelt. Das Reſultat iſt, daß zwar nicht das rein logiſche Principium rationis sufficientis, aber das Princip von Urſache und Wirkung, wirklich als feſte Grundlage der Theologia naturalis angenommen werden darf. Mit vielem Scharfſinn vertheidigt er dieſes Princip gegen die Philoſophen, welche deſſen Gültigkeit angefochten haben; und, wiewohl ſeine Beweisführung von dem Standpunkte der ſpekulativen Philoſophie betrachtet, nicht vollkommen befriedigen möchte, ſeine Arbeit verdient doch ſehr, auch von Philoſophen geleſen zu werden, wäre es auch nur allein um den hiſtoriſchen Theil; und, ſtellt man ſich auf den Standpunkt der Theologia naturalis, dieſer zwar philoſophirenden, aber doch eigentlich theologiſchen Wiſſenſchaft, die ſich mit der ſpekulativen Philoſophie nicht weiter abgiebt, als um ſie zu ihrer eigenen Vertheidigung zu bekämpfen, oder ekleſtiſch das Brauchbare, welches ſie darbietet, von ihr zu entlehnen, ſo muß man geſtehen, daß der Verfaſſer ſeine Aufgabe vollkommen gelöst hat. Schade, daß der junge Mann das Erſcheinen ſeiner Abhandlung (Leiden, 1838) nicht hat erleben können! — Zugleich mit dieſer Abhandlung iſt auch noch eine andere auf dieſelbe Preisfrage eingeſchickte Antwort veröffentlicht, welche, obgleich nicht gekrönt, nach dem Urtheile der gelehrten Verwalter des Legates von Stolp dennoch verdiente, gedruckt zu werden. Herr Le Roy hat ſich als deren Verfaſſer erklärt, und ſeine Schrift trägt

denn auch ganz das Gepräge ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung der Kant'ſchen Philoſophie.

Als ich über die *Theologia naturalis* ſprach, habe ich auch das *Jus naturae*, als analoge Wiſſenſchaft, dabei erwähnt, und ſo will ich denn hier auch eine Preisſchrift anführen, welche von der dritten Klaſſe des königl. niederländiſchen Inſtitutes gekrönt iſt: „über das Beſtehen, das Weſen und die Grundlagen des Natur- oder philoſophiſchen Rechts; über die Urſachen der größeren oder geringeren Achtung, welche dieſe Wiſſenſchaft zu verſchiedenen Zeiten genoß, ſo wie über die Mittel und die Behandlung dieſer Wiſſenſchaft, wodurch ihr ein ſicheres und ſelbſtſtändiges Beſtehen geſichert werden kann" (Amſterdam, 1833). Die Antwort iſt im Sinne der Kant'ſchen Philoſophie gegeben. Der Verfaſſer war der damalige, nachher verſtorbene Profeſſor der Rechte an der Univerſität zu Gröningen G. de Wal.

Aber noch einen Schritt weiter, als mit der *Theologia naturalis*, muß ich Sie auf dem Gebiete der Theologie begleiten. Die ſpekulative Philoſophie, namentlich die ſpekulative Theologie und Religionsphiloſophie betrachten auch mit Angelegenheit jene nicht blos exegetiſchen und kirchlich-dogmatiſchen, ſondern mehr philoſophiſchen und freieren Auffaſſungen des Chriſtenthums, welche man mit dem Namen Chriſtliche Gnoſis zu bezeichnen pflegt, wie man in Deutſchland ſolche von Schleiermacher, Haſe und Andern hat. Von einer ſolchen chriſtlichen Gnoſis kann ich auch hier aus Niederland berichten. Sie iſt ausgegangen von meinem Freunde Hofſtede de Groot, aber ſie hat ſich ſchnell viele warme Anhänger erworben. Ihr Hauptſitz iſt dennoch Gröningen, wo ſie durch Hofſtede de Groot und deſſen Collegen L. G. Pareau in der größten Einſtimmigkeit und mit Kraft und Talent verkündigt wird. Sie hat zum ſchriftlichen Organe eine Quartalſchrift, welche in Gröningen erſcheint unter dem Titel: Wahrheit in Liebe, eine Zeitſchrift für gebildete Chriſten (verſteht ſich, in niederländiſcher Sprache). Fragt man aber, worin der eigenthümliche Charakter dieſer Gnoſis beſteht, ſo iſt es nicht ſo leicht, eine umfaſſende und ganz befriedigende Ant-

wort darauf zu geben. Bis jezt ist sie noch nirgends als ein zusammenhängendes und gegliedertes Ganzes vorgetragen; auch nicht in jener Zeitschrift, welche auch keineswegs in wissenschaftlicher Form und Stil geschrieben wird, sondern, da sie auf eine große Anzahl Leser, auf alle gebildete Christen, berechnet ist, in einem populären Tone und bisweilen wohl etwas breit und weitläufig, einzelne Gegenstände zur Sprache bringt. Eine *Encyclopaedia theologi christiani, in scholarum suarum usum breviter delineata a P. Hofstede de Groot et L. G. Pareau*, im J. 1840 gedruckt, aber nicht im Buchhandel, — ein kurzer Abriß von dem Umfang und Inhalt, nicht der *Theologia*, sondern der *Institutio theologi*, — giebt auch keine befriedigende Auskunft. — Meistens hält man es für Schleiermacherianismus; aber hierin irrt man sich ohne Zweifel. Es mag sein, daß das Lesen deutscher Schriften zu den Ansichten Anlaß gegeben hat, und das Analoge läßt sich hierin auch nicht verkennen; aber das Ganze ist doch eine eigenthümliche Ansicht. Es ist eine, zwar nicht spekulativ-philosophische, aber doch wohl, in dem eigentlichen Sinne des Wortes, philosophische Theorie des Christenthums, nicht von dem Standpunkte eines bestimmten Systems der spekulativen Philosophie, sondern von dem der gegenwärtigen allgemeinen, auch der philosophischen, Bildung betrachtet. Die philosophische Grundlage ist keine andere, als welche in Hofstede de Groot's *Institutiones theologiae naturalis* vorliegt. Einen Hauptgrundsatz seiner *Theologia christiana* findet man in dem nämlichen Werke auch bereits angedeutet, und zwar in einer Anmerkung S. 20 und 21, wo er sagt: »Theologia, ut religionem christianam in genere humano propaget et adjuvet, pro temporum, gentium, hominum varietate, ipsa varia esse singulorumque ingeniorum captui sese accommodare debet. Quare multum abest, ut hic jam sit doctor christianus bene institutus, qui haec, quae de patefactione Christiana Jesus et Apostoli dixerunt aequalibus suis accommodate: — haec igitur eadem nostri aevi hominibus iisdem verbis iterum iterumque inculcare conetur. Sed is demum doctoris christiani nomine dignus est censendus, qui, uti illi

olim *suis*, sic nunc *nostris aequalibus accommodate* eandem illam et immutabilem explicat Dei patefactionem in Christo conspicuam.« — Dieſes letzte iſt denn auch die Hauptſache, die Offenbarung Gottes in Jeſu Chriſto; nicht die Lehre Jeſu, und noch viel weniger die Lehre ſeiner Apoſtel (dieſe Lehre, wie vortrefflich ſie auch war für jene Zeit und jene Menſchen, iſt keineswegs das non plus ultra für alle andere Völker und alle folgende Generationen), ſondern ſeine Perſon, ſeine Erſcheinung, ſein Leben und Wirken. Der Zweck der Erſcheinung Chriſti war nicht die Verkündigung der vollkommenſten und einzig wahren Religionslehre, ſondern die Erlöſung von Sündern, deren Erlöſung von der Sünde, deren Heiligung und deren Leitung zu ihrer Beſtimmung: — Gottesähnlichkeit. Denn der Menſch iſt von Gottes Geſchlecht, geſchaffen mit der Beſtimmung, um als ein Kind Gottes deſſen Bild zu tragen, und in Geiſteseinheit und Geiſtesgemeinſchaft mit Gott und Gottesähnlichkeit heilig und ſelig zu ſein. Dazu iſt Jeſus Chriſtus erſchienen, der Sohn des Menſchen, — der wahre Menſch, der göttliche und gottesgleiche Menſch, der Gottmenſch, — nicht nur um der Spiegel zu ſein, worin der Menſch ſowohl das Bild des unſichtbaren Gottes, als auch die wahre Menſchheit, ſo wie der Menſch in Einigkeit, Gemeinſchaft und Aehnlichkeit mit Gott leben muß, würde ſchauen können, ſondern auch um eine Gemeine von Menſchen zu ſtiften, die ſich im Glauben an ihn, das heißt im Vertrauen auf ihn, als den wahren Führer zum wahren Leben, ihm hingeben, ihm anhängen, ihn lieben, ihm folgen. Nicht, um eine neue ſogenannte Glaubenslehre zu verkündigen, ein neues Religionsſyſtem zu ſtiften, nicht dazu iſt Chriſtus erſchienen, oder hat er gelebt, gelehrt und gelitten, und iſt er geſtorben und auferſtanden; ſondern um einen neuen Geiſt in der Menſchheit zu wecken. Um dieſen Geiſt zu nähren, zu ſtärken, zu verbreiten, um die Menſchheit mit dieſem Geiſte mehr und mehr zu beſeelen, dazu lebt und regiert er mit ſeinem Geiſte in der Gemeine, welche ſein Leib iſt, deren Glieder die Chriſten ſind. Dazu erwählte und ſandte er ſeine Apoſtel, um das Evangelium allen Kreaturen zu predigen; dazu

rief er einen Paulus; dazu erweckte er Männer, wie Auguſtinus, Luther, Francke, Schleiermacher und ſo viele Andere. Der Geiſt iſt es, der lebendig macht, der Buchſtabe tödtet. Der Geiſt Chriſti ein heiliger Geiſt, ein Geiſt der Liebe, auch ein Geiſt der Freiheit, aller Buchſtabenknechtſchaft, allem Hängen an eine in Glaubensnormen geſeſſelte Kirchenlehre, und aller Bibliolatrie, welche die Bibel von dem Evangelio in der Bibel nicht zu unterſcheiden weiß, freind und abgeneigt. — Daß eine ſolche Anſicht nicht nur denen, welche ihr Seelenheil in kirchlicher Orthodoxie ſuchen, ſondern auch ſolchen Theologen, deren Geiſt in ihrem eigenen dogmatiſchen Syſtem eingezwängt iſt, nicht zuſagen kann, brauche ich wohl nicht zu ſagen; aber auch Andere ſehen darin eine dem poſitiven Chriſtenthum gefährliche Tendenz. An Widerſpruch fehlt es daher nicht.

Hier könnte ich ſchließen, wenn Sie nicht ſo ausdrücklich von mir verlangt hätten, daß ich in dieſem Berichte auch meiner ſelbſt erwähnte. Und was ſollte mich hiervon zurückhalten? Mit der nämlichen Objektivität, die Sie in dieſem Berichte über meine Landsleute wohl erkennen werden, und die auch meine Landsleute, denen es unter die Augen kommen wird, hoffentlich ſelbſt erkennen werden, fühle ich mich wohl im Stande, auch über mich ſelbſt dasjenige zu berichten, was für Sie und die Leſer Ihrer Zeitſchrift vielleicht einiges Intereſſe haben könnte. Aber worüber ſoll ich berichten? Ueber die kleine Schrift, das Einzige, was ich im philoſophiſchen Fache herausgegeben habe, den in der Mutterſprache geſchriebenen Aufſatz: Entwickelung des Begriffes der Philoſophie, zur Einleitung in die ſpekulative Philoſophie auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wiſſenſchaft (Löw. 1835), und den Hauptinhalt mittheilen? Aber dies würde ich lieber nicht als bloßer Berichterſtatter thun, und zwar weil ich dort, in der Meinung, daß ich zum beſſern Verſtändniß mich den mehr allgemeinen Begriffen und gangbaren Vorſtellungen anſchließen müßte, meine Anſicht

von dem Weſen der Philoſophie auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wiſſenſchaft, und von den Grundſätzen und Grundlagen, worauf ſie beruht, in einem mehr populären Tone vorgetragen, und ich ſpäter zu meinem Leidweſen bemerkt habe, daß eben dieſes hie und da zu Mißverſtändniſſen geführt hat. Lieber will ich alſo ganz aufs Neue und mehr wiſſenſchaftlich, — obgleich darum nicht in unnöthiger Kunſtſprache oder auf eine mehr, als nöthig iſt, abſtrakte Weiſe, aber einfach und beſtimmt, dasjenige, was den weſentlichen Inhalt jener kleinen Schrift ausmacht, darlegen und — der Beurtheilung anheimſtellen. Da aber dieſer Bericht für einen Artikel in Ihrer Zeitſchrift ſchon lang genug geworden iſt, ſo will ich jenen Aufſatz Ihnen ſpäter zuſchicken mit der Bitte, ihm in einem folgenden Hefte einen kleinen Platz zu verleihen.

Mit Hochachtung ꝛc.

Erklärung.

In G. Wuttke's Jahrbuch der deutschen Universitäten, II. Leipzig 1842. unter der Aufschrift: „Schelling in Berlin" legt ein Herr G. Heine, mit bestimmter Citation aus einer meiner Schriften und den gewöhnlichen Anführungszeichen („") versehen, mir Worte bei, die ich weder dort, noch sonst irgendwo in den Mund genommen, um daraus Schmähungen gegen mich herzuleiten. Falsche Meinungen sich zugeschrieben zu sehen, ist man längst gewöhnt worden; wenn aber zu dergleichen Zwecken erdichtete Worte uns angelogen werden, so scheint dieß ein so merkwürdiger Beweis von den kritischen Fortschritten unserer jüngern philosophischen Litteratur, daß es sogar interessant wird, solche Thatsachen zu constatiren.

Fichte.

Ueber den
Begriff und die Quellen der christlichen Glaubenslehre.

Von

Professor Dr. Chr. F. Weiße. *)

§. 1.

Der christliche Glaube ruht, wie aller eigentliche Religionsglaube, weder auf einer wissenschaftlichen, noch auf einer pathologischen, sondern auf einer sittlichen Grundlage, und es ist die erste Aufgabe einer wissenschaftlichen Glaubenslehre, diese Grundlage zum Bewußtsein zu bringen.

§. 2.

Diese Grundlage ist keine andere, als das sittliche Vertrauen (fides) zu der Person Jesu Christi, und in Folge dieses Vertrauens die Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre und der Untrüglichkeit seiner Verheißungen.

§. 3.

Solches Vertrauen und solche Ueberzeugung kann in den einzelnen Gläubigen, unbeschadet der sittlichen Natur des Glaubens durch das sittliche Vertrauen zu andern Personen oder zu der Gesammtheit der christlichen Gemeinde vermittelt seyn, aber jede solche Vermittelung setzt in der Gemeinde als solcher die unmittelbare, lebendige Anschauung der geschichtlichen Persönlichkeit voraus, welche der eigentliche und letzte Gegenstand dieses Vertrauens ist.

*) Dieser Aufsatz, schon vor geraumer Zeit geschrieben, war uns von dem Verf. zu gelegentlicher Bekanntmachung überlassen worden. Wir halten diese jetzt für geeignet, indem sein Inhalt zu weiterer Erläuterung und Ergänzung desjenigen dienen kann, was der Verf. am Schlusse des vorigen Aufsatzes: „Strauß und Br. Bauer, eine Parallele“ über die bleibende Bedeutung des Historischen im Christenthum angedeutet hat. Die Red.

§. 4.

Eine wissenschaftliche Rechtfertigung des christlichen Glaubens und eine wissenschaftliche Begründung der christlichen Glaubenslehre setzt die geschichtliche Wahrheit des Gegenstandes dieser Anschauung voraus, und ist nur möglich, wenn die Gestalt des persönlichen Christus in der Gesammtheit derjenigen Erscheinungsmomente, welche sie zum Gegenstande jenes sittlichen Vertrauens machen, als eine durch historische Kritik beglaubigte Thatsache betrachtet werden kann.

§. 5.

Die bisherige christliche Kirche pflegt zu den Erscheinungsmomenten, auf welche sie ihr Vertrauen zu dem persönlichen Christus gründet, die Totalität der Thatsachen zu rechnen, welche in der heiligen Schrift, nicht blos Neuen, sondern auch Alten Testaments, als geschichtliche berichtet werden. Eben dadurch aber ist sie in Conflict mit der historischen Kritik gekommen, welche nicht alle diese Thatsachen für geschichtliche erkennen kann.

§. 6.

Durch die wissenschaftliche Einsicht in die Unstatthaftigkeit jener kirchlichen Voraussetzung wird die Möglichkeit eines christlichen, d. h. eines auch auf das §. 2. angegebene sittliche Fundament zu begründenden Glaubens nicht aufgehoben, dafern vor derselben Einsicht ein gewisser Umfang von Erscheinungsmomenten der Persönlichkeit Christi sich als geschichtlich bewährt, hinreichend, um durch seine Anschauung das sittliche Vertrauen zu jener Persönlichkeit in dem Gemüthe der Anschauenden zu erzeugen.

§. 7.

Das Unternehmen einer wissenschaftlichen Begründung der christlichen Glaubenslehre hat daher zu seiner nothwendigen Voraussetzung von wissenschaftlicher Seite eine auf historische Kritik begründete Ueberzeugung von dem Geschichtlichen der Erscheinung Christi, von sittlicher die Erfahrung eines auf dem Grunde solcher Ueberzeugung erwachsenen Vertrauens zu der Person, zu der Lehre und zu den Verheißungen des als geschichtlich erkannten Christus.

§. 8.

Die gegenwärtige Darstellung setzt diejenige Gestalt des persönlichen Christus als die geschichtliche voraus, deren Anschauung für jeden unbefangenen Leser aus den übereinstimmenden Berichten der drei synoptischen Evangelisten hervorgeht. Der Verfasser derselben hat sich durch historische Kritik von der Wahrheit dieses Christusbildes im Ganzen und von der Richtigkeit des größern Theils der einzelnen Ueberlieferungen, die zu seiner Ausführung gehören, überzeugt, und an sich selbst die Erfahrung gemacht, daß diese Anschauung, auch unabhängig von der buchstäblichen Richtigkeit der übrigen biblischen Ueberlieferung, im Zusammenhange nur mit der Anschauung des großen allgemeinen Ganges der Weltgeschichte, hinreicht, jene Gesinnung in Bezug auf die Persönlichkeit Christi zu begründen, welche wir als das Fundament des christlichen Glaubens erkannt haben.

§. 9.

Die §. 2 bezeichnete Gesinnung ist indeß noch nicht der christliche Glaube selbst, und auch nicht die unumgängliche subjective Vorbedingung, oder der einzig mögliche Quell des Glaubens in dem Gemüthe der einzelnen Gläubigen; in den Einzelnen als solchen kann eben sowohl der auf andere Weise entstandene Glaube der Quell seyn, aus dem sich jene Gesinnung erzeugt. Sie ist vielmehr nur als der objective Quell des Glaubens in der christlichen Gemeinde überhaupt anzusehen, als die thatsächliche Voraussetzung, auf welche die Glaubenslehre, um sich wissenschaftlich zu begründen, zurückkommen muß.

§. 10.

Christlicher Glaube ist in subjectiver Bedeutung jede solche sittliche und theoretische Gesinnung, welche in dem einzelnen Menschen entweder aus dem sittlichen Vertrauen zu der Person, der Lehre und den Verheißungen Jesu Christi hervorgeht, oder umgekehrt solches Vertrauen aus sich hervorgehen läßt.

§. 11.

Diesem subjectiven Begriffe des Glaubens entspricht als objective Gestalt einerseits ein theoretischer Inbegriff von Lehren,

in welchen sich der intellectuelle Gehalt jener Gesinnung als an sich feststehende, objective Wahrheit darstellt, andererseits die organische Totalität eines sittlichen Gesammtlebens der Gläubigen als Resultat und Erzeugniß des sittlichen Glaubensinhaltes. Diese organische Gesammtheit bezeichnen wir mit dem Namen der christlichen Kirche, jenen theoretischen Inbegriff mit dem Namen des christlichen Glaubens in objectiver Bedeutung oder der Glaubenslehre. Der Totalität aller drei Momente des subjectiven Glaubens, der Glaubenslehre und der Kirche wird am geeignetsten der Name Christenthum oder christliche Religion vorbehalten.

§. 12.

Die christliche Glaubenslehre ist nicht zu verwechseln mit der persönlichen Lehre Jesu Christi; sie ist keineswegs vollständig enthalten in seinen Reden und Aussprüchen, nicht nur nicht in den uns überlieferten, sondern voraussätzlicher Weise auch nicht in anderen, die uns nicht überliefert sind. Die entgegengesetzte Annahme wird ausgeschlossen nicht blos durch den Mangel an Spuren einer Erinnerung an das Fehlende unter den ersten Nachfolgern des Herrn, sondern mehr noch durch die Natur der uns überlieferten Lehre und die Natur des Glaubens, welche durch sie erzeugt wird und erzeugt werden soll.

§. 13.

Weil nämlich der christliche Glaube eben so sehr sittlicher, als theoretischer Natur, und das theoretische Moment in ihm wesentlich und überall durch das sittliche bedingt ist, so kann diesem Glauben sein theoretischer Inhalt nicht von vorn herein in Gestalt eines abgeschlossenen Lehrbegriffs gegeben sein, sondern nur aus ihm selbst kann sich solcher Lehrbegriff organisch erzeugen. Es kann daher auch eben dieser Glaube zu seinem Ausgangspuncte nur eine geschichtliche Gestalt solcher Art haben, in deren Erscheinung sich das sittliche und das theoretische Moment ungetrennt von einander, aber nicht das letztere in seiner selbstständigen Vollendung darstellt.

§. 14.

Eine geschichtliche Gestalt solcher Art ist der Christus, wel-

chen uns die synoptischen Evangelien vorführen, wirklich. Keiner seiner auf die Erweckung gläubiger Gesinnung in nahen und fernen Hörern berechneten Aussprüche hat unmittelbar die Bedeutung eines theoretischen Lehrsatzes, sondern alles Theoretische darin ist einerseits Voraussetzung, andererseits mehr oder weniger bildlich verhüllte Andeutung. Das eine, wie das andere bedarf, um zum Lehrsatze zu werden, einer Auslegung durch den bereits erweckten Glauben.

§. 15.

Nachdem Christus aus der Mitte der Jünger, die sich bereits um den Lebenden versammelt hatten, abgeschieden war, so bildete demzufolge den Mittelpunct der objectiven Glaubensgemeinschaft nicht sowohl die von ihm vorgetragene Lehre, als vielmehr die geschichtlich gewordene Gestalt seiner Persönlichkeit. Dieselbe Gesinnung in Bezug auf die Person Christi, die wir zunächst nur als die formale oder subjective Grundlage des Glaubens bezeichneten (§. 2.), ward jetzt zum objectiven Princip für den theoretischen Glaubensinhalt.

§. 16.

Die Glaubenslehre (regula fidei) der ersten christlichen Gemeinde ist hiernach der Inbegriff derjenigen Lehrsätze, welche, auf Grund des Glaubens an die Unfehlbarkeit Christi, nicht aus den eigenen Aussprüchen des Herrn geschöpft, sondern aus der Anschauung seines Lebens, seines Todes, und der Erscheinungen des vom Tode Auferstandenen durch seine Jünger hervorgezogen, den theoretischen Ausdruck des Glaubenslebens jener Gemeinde bilden. In sofern diese Lehre sich durch die Erfahrung als vermögend erwiesen hat, in der Weise, wie es von der Lehre als solcher erwartet wird, den Glauben innerhalb der Gemeinde fortzupflanzen und für den Bestand der Gemeinde das organische Bindemittel abzugeben, so bildet sie den nothwendigen Grundstamm jeder weiter ausgebildeten Glaubenslehre, in sofern solche noch als christliche gelten oder innerhalb der christlichen Gemeinschaft, — deren organische Identität mit sich selbst durch alle Zeiten ihres Bestehens hindurch hier vorausgesetzt wird, — Geltung gewinnen soll.

§. 17.

Diese Glaubenslehre ist zwar bereits in der frühesten Kirche

in einige kurze, rein theoretisch lautende Sätze zusammengefaßt, und in dieser Gestalt als Symbol oder Glaubensbekenntniß den Gläubigen überliefert, von diesen bewahrt und ausgesprochen worden. Allein in dieser zusammengedrängten Form bleibt es für sich unverständlich, es bedarf der Erläuterung durch mündliche oder schriftliche Unterweisung. Solche Unterweisung konnte zur Zeit der Stiftung der christlichen Gemeinschaft, der Natur des christlichen Glaubens zufolge, keine wissenschaftliche sein, sondern nur eine auf die Persönlichkeit und das subjective Bedürfniß der zu Unterweisenden berechnete, aus der lebendigen Unmittelbarkeit des sittlichen Wechselverkehrs der Gläubigen hervorgehende.

§. 18.

Eine Unterweisung solcher Art, von den Aposteln als den ersten, durch den Herrn selbst berufenen, Gründern der kirchlichen Gemeinschaft ausgehend, ist in den Schriften enthalten, welche, gemeinschaftlich mit den historischen Urkunden über die Lebensgeschichte Jesu und die Thaten seiner Apostel, den Kanon des Neuen Testaments ausmachen. Der Begriff dieses Kanon, wie er in der Kirche der nachapostolischen Zeit festgestellt worden ist, besteht nämlich darin, daß durch ihn der Inbegriff derjenigen schriftlichen Urkunden bezeichnet wird, aus welchen wir in Verbindung mit den durch sie vorausgesetzten Schriften des alten Bundes, den geschichtlichen Hergang der Gründung des Christenthums und den wesentlichen Inhalt seiner ursprünglichen Lehre, vollständig kennen zu lernen vermögen.

§. 19.

Wenn daher die Kirche der späteren Zeit als den urkundlichen Quell ihres Glaubens, statt eines wörtlich überlieferten Glaubensbekenntnisses, vielmehr die heilige Schrift Neuen und Alten Testamentes zu betrachten begonnen und fortgefahren hat, so beruht diese Gewohnheit auf der Einsicht, daß eine wörtliche Ueberlieferung der ursprünglichen Gestalt des Glaubensinhalts unmöglich war, daß die wahre Ueberlieferung keine andere sein konnte, als eine solche, welche den Lehrbegriff, eingehüllt in die möglichst unmittelbar festgehaltene Totalität der geschichtlichen Be-

dingungen seiner Entstehung, nicht als einen daseienden, sondern als einen werdenden, zu immer neuer, selbstthätiger Wiedererzeugung, auf die Nachwelt bringt. Der wahre Schriftglaube, weit entfernt, von Haus aus Buchstabenglaube zu seyn, ist vielmehr dem eigentlichen Grunde seiner Entstehung nach das gerade Gegentheil des Buchstabenglaubens, das einzig mögliche Mittel zur Abwehr oder Verhütung des Buchstabenglaubens.

§. 20.

Der Inbegriff der Glaubenswahrheit, welche, nicht in der Gestalt theoretisch festgestellter Lehrsätze, sondern einer werdenden und sich gebärenden Glaubensüberzeugung, in der heiligen Schrift enthalten ist, trägt den Charakter einer offenbarten, wiefern sie ihre Beglaubigung, unabhängig von jeder wissenschaftlichen Begründung, in dem Zeugnisse des Geistes hat, welcher in dem Einzelnen das sittliche Vertrauen zu ihm oder den Glauben in subjectiver Gestalt, in dem Ganzen den Trieb nach der organischen Gliederung einer Kirche oder Glaubensgemeinschaft weckt. Die Schriften selbst tragen den Charakter göttlicher Eingebung (Theopneustie), wiefern die in ihnen niedergelegte Glaubenswahrheit eine über das wissenschaftliche Bewußtsein ihrer Verfasser hinausgehende, von ihnen nicht äußerlich erlernte, sondern innerlich erfahrene ist.

§. 21.

Der Glaube an die göttliche Eingebung der heiligen Schrift in diesem allein wissenschaftlich zu rechtfertigenden Wortsinne verpflichtet sonach weder zu der buchstäblichen Annahme alles Einzelnen, was in der Schrift enthalten ist, noch schließt er überhaupt in irgend einem Sinne die freie Handhabung der historischen Kritik in Bezug auf jeden einzelnen ihrer Bestandtheile von sich aus. Auch ist er es nicht, von welchem sich die eigenthümliche Bedeutung der heiligen Schrift für die christliche Glaubenslehre ableitet; denn durch ihn wird keineswegs ausgeschlossen, daß es nicht auch andere göttlich eingegebene Schriften geben könne, denen nichts destoweniger die kanonische Geltung nicht zuzugestehen ist.

§. 22.

Nach allem diesem ist die christliche Glaubenslehre eben so

wenig für unmittelbar identisch mit der Schriftlehre als solcher zu nehmen, wie (§. 12.) mit der persönlichen Lehre Christi. Auch die Aussprüche der Apostel, — die der Gesetzgeber und Propheten des A. T. ohnehin, — haben für uns nicht unmittelbar theoretische Bedeutung, sondern nur eine die Bildung einer theoretischen Glaubenslehre vermittelnde. Die auch für uns, für die christliche Kirche auf alle Zeiten hin, verbindliche regula fidei ist in ihnen nur implicite, nicht explicite enthalten.

§. 23.

Unbeschadet jenes Charakters der heiligen Schriften neuen Bundes, zufolge dessen wir sagen durften, daß sie uns den christlichen Glauben in seinem Werden darstellen, ist doch einzugestehen, daß die Glaubenslehre ihrer einfachen Grundlage nach älter ist, als jede einzelne dieser Schriften. Sie wird zugleich mit der kirchlichen Gemeinschaft als solcher, mit deren Ursprung die ihrige zusammenfällt, in den Schriften als schon bestehend vorausgesetzt; aber derselbe Geist göttlicher Offenbarung, welcher in der Person der Apostel die Lehre und die Kirche gründete, wirkt in den Schriften als Geist göttlicher Eingebung lebendig fort, und gründet durch sie in den Gläubigen aller Zeiten immer auf's Neue wieder das Gebäude sowohl der Lehre, als der Kirche.

§. 24.

Alle weitere Ausbildung der Glaubenslehre innerhalb der Kirche verfolgt den Zweck, jene ursprüngliche, der Stiftung neuen Bundes vorausgesetzte Glaubensregel der apostolischen Zeit durch Vermittelung der Schrift für das Bewußtsein einer spätern Zeit zu erweitern und neu zu gestalten. Ist solche Neugestaltung auf einen Punct gediehen, wo sie innerhalb eines Theils der christlichen Kirche *symbolische* Geltung, das heißt gleiche Autorität mit jenem ursprünglichen apostolischen Glaubensbekenntniß erlangt: so entsteht hieraus innerhalb der allgemeinen kirchlichen Gemeinschaft jene besondere, welche man mit dem Namen einer christlichen *Confession* zu bezeichnen pflegt.

§. 25.

So lange als der alleinige Quell des Glaubens seinem über

die wissenschaftliche Vernunft des Menschen hinausgehenden Inhalte nach die heilige Schrift erkannt wird, so lange kann aller Unterschied der verschiedenen Gestaltungen der Glaubenslehre und mithin der verschiedenen Confessionen von theoretischer Seite nur ein Unterschied der wissenschaftlichen Fassung seyn. Nur wenn eine Confession Grund fände, eine Ergänzung der biblischen Offenbarung durch andere in die heilige Schrift nicht eingegangene Offenbarungsmomente anzunehmen oder neben den biblischen Schriften noch andere, in gleichem Sinne, wie diese (§. 20.), für göttlich eingegebene zu halten, — nur dann würde, ohne daß jene Confession sich deßhalb von der allgemeinen Grundlage des Christenthums, so wie solche sich in dem biblischen Kanon darstellt, zu entfernen brauchte, auch ein materialer Unterschied ihrer Glaubenslehre von andern Gestaltungen der Glaubenslehre eintreten.

§. 26.

Die wissenschaftliche Fassung des Glaubensbekenntnisses kann nicht selbst Gegenstand einer göttlichen Offenbarung seyn, da der Begriff göttlicher Offenbarung, so wie er im Obigen (§. 20.) aufgestellt ward, nur im Gegensatze zu menschlicher Wissenschaft seine Bedeutung hat. Das Organ dieser Fassung ist vielmehr die allgemeine Erkenntnißthätigkeit des menschlichen Geistes, und zwar diese entweder ausdrücklich in Gestalt der Universalität, d. h. des philosophischen Erkennens, oder in einer solchen Gestalt, welche mit der philosophischen in näherem oder entfernterem Zusammenhange, wäre es auch in dem Zusammenhange des ausdrücklichen Gegensatzes, steht. Jede Glaubenslehre befindet sich daher in nothwendiger Abhängigkeit von der allgemein wissenschaftlichen und namentlich der philosophischen Bildung und Denkweise des Zeitalters, aus welchem sie hervorgeht, und der Individuen, durch die sie zu Stande gebracht wird, und theilt unvermeidlich deren Mängel und Unvollkommenheiten.

§. 27.

Die Verschiedenheit der wissenschaftlichen Standpuncte, welche den verschiedenen Fassungen der Glaubenslehre zum Grunde liegen, äußert sich nicht blos in der Verknüpfung der unter Anlei-

tung des ursprünglichen Glaubensbekenntnisses aus der Schrift gezogener Lehrsätze, und in den Folgerungen, welche aus diesen Lehrsätzen gezogen werden, sondern auch in der Schriftauslegung selbst und in der Art und Weise, wie das Verhältniß der Lehre zu der Schrift als ihrer Quelle, und wie die Begriffe der Offenbarung und Eingebung, worauf die Autorität der Schrift sich begründet, gefaßt werden, kurz in den kritischen und hermeneutischen Beziehungen nicht minder, wie in den dogmatischen.

§. 28.

Jede confessionelle Glaubenslehre (§. 24.) hat sonach zu ihrer Voraussetzung eine bestimmte philosophische Denkweise, oder eine bestimmte Stufe philosophischer Bildung, welche zur Zeit ihres Entstehens im Allgemeinen widerspruchslos unter den Bekennern dieser Confession als die wahre oder als die allein mögliche angenommen wird. Sobald diese Stufe verlassen ist, oder diese Denkweise einer andern Platz gemacht hat, hört jener Lehrbegriff in seiner anfänglichen Fassung auf, Gültigkeit für die in ihrer Geistesbildung mit dem Zeitalter Vorgeschrittenen zu behaupten, wenn auch die äußere Gestalt der kirchlichen Verbindung, in welcher dieser Lehrbegriff öffentlich bekannt wird, fortdauert.

§. 29.

Jede wissenschaftliche Bearbeitung der Glaubenslehre von einem Standpunct aus, der noch in keiner bestehenden Confession seinen Ausdruck gefunden hat, verfolgt, bewußt oder unbewußt, nothwendig die Tendenz zur Gründung einer neuen Confession. Solche Confession aber kann nicht eher wirklich begründet werden, als bis der Standpunct, aus dem sie hervorgehen soll, in sich selbst zu einer solchen Reife, und nach Außen zu einer solchen Ausbreitung gediehen ist, daß sowohl das Bedürfniß, als auch die Möglichkeit einer Ineinsbildung desselben mit dem christlichen Glauben von denen, in welchen dieser Glaube selbst in seinem ganzen Umfange lebendig geblieben oder auf's Neue lebendig geworden ist, empfunden wird.

§. 30.

Die bisherigen Hauptconfessionen des Christenthums sind in

sofern als eine und dieselbe zu betrachten, als sie sämmtlich auf einer Grundlage ruhen, welche in den fünf ersten Jahrhunderten nach Stiftung des Christenthums unter Einfluß der damals verbreiteten wissenschaftlichen Bildung, theils in Abhängigkeit von jener philosophischen Schule des spätern Alterthums, welche die Ergebnisse der philosophischen Spekulation des frühern classischen Alterthums zu einem Gesammtresultate vereinigt hatte, theils in ausdrücklichem Gegensatze zu ihr, auf beiderlei Weise aber durch den philosophischen Standpunct derselben wesentlich bedingt und umschränkt, gelegt worden ist, und als die besondern Bekenntnißschriften und unter kirchlicher Autorität entworfenen dogmatischen Systeme der drei im Abendlande verbreiteten Confessionen dem Einflusse der scholastischen Philosophie des Mittelalters sich nicht haben entziehen können.

§. 31.

Die kirchliche Reformation des sechszehnten Jahrhunderts ward zwar in ihrem schöpferischen Haupturheber, Martin Luther, halb bewußt, halb unbewußt, durch den Geist einer Reaction gegen die scholastischen Formen und Begriffsbestimmungen der katholischen Disciplin und Dogmatik hervorgerufen und geleitet. Allein da jenes Zeitalter keine andere wissenschaftlich ausgebildete Philosophie als Organ zur Gründung einer neuen Glaubenslehre darbot, so steht die Dogmatik beider protestantischen Confessionen, so wie dieselbe besonders durch Melanchthon und Calvin und deren Nachfolger festgestellt ward, im Wesentlichen auf gleichem Boden mit der bisherigen, so wie auch mit der gleichzeitig auf der Tridentinischen Kirchenversammlung confessionell festgestellten, katholischen Dogmatik.

§. 32.

Aller eigentlich wesentliche Unterschied der zwei protestantischen Confessionen von der katholischen führt sich darauf zurück, daß die ersteren außerhalb der Schrift keine göttliche Offenbarung anerkennen, während die letztere außerdem noch die Gültigkeit einer angeblich durch Tradition innerhalb der Kirche von der apostolischen Zeit her fortgepflanzten behauptet.

§. 33.

Zu den Folgen der scholastischen Manier des Philosophirens, — die man in diesen, so wie in manchen andern Beziehungen, schon von den Kirchenvätern, namentlich von Augustinus, zu datiren hat, — gehört auch die exegetische Behandlung der Schrift, welche, uneingedenk des eigenen Ausspruchs derselben, daß der Buchstabe tödtet und nur der Geist lebendig macht, allen einzelnen Theilen derselben eine vollkommen gleichmäßige Geltung beimißt, und durch abstract logische Folgerung aus ihnen den gesammten Inbegriff der Glaubenslehre abzuziehen sich bestrebt. Der hieraus erwachsende Buchstabenglaube an das Schriftwort ist also nicht unter die wesentlichen Bestandtheile des christlichen Glaubens, sondern unter die confessionellen Eigenthümlichkeiten der bisherigen kirchlichen Glaubenslehre zu rechnen.

§. 34.

Aus allem Bisherigen ergiebt sich die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Glaubenslehre, welche, ohne deßhalb die positive, sittliche und geschichtliche Grundlage dieses Glaubens aufzugeben, oder nur auf philosophische Allgemeinbegriffe sich begründen zu wollen, doch von allen confessionellen Satzungen und in Folge dessen auch von der so eben von uns als scholastisch bezeichneten Bibliolatrie sich frei erhält. Die Tendenz solcher Bearbeitung kann in sofern als eine Fortsetzung des Werkes der Reformation betrachtet werden, als sie zunächst darauf ausgeht, wie die Reformation in materialer, so nunmehr auch in formaler Beziehung den Glaubensinhalt auf seinen ursprünglichen Bestand, d. h. auf das apostolische Glaubensbekenntniß und den Geist der Schriftlehre zurückzuführen, und diesen Bestand von den menschlichen Zusätzen, welche er in der bisherigen Kirche nicht blos durch die Tradition und willkührliche Satzung, sondern auch durch Begriffsbestimmungen, Folgerungen und Verknüpfungen, welche den bisherigen Weisen des Philosophirens angehören, erhalten hat, zu reinigen. Wiefern aber der wissenschaftliche Zusammenhang solcher neuen Bearbeitung auf die Annahme oder auf die Erwartung einer Ergänzung des biblischen

Offenbarungsinhaltes durch andere Momente göttlicher Offenbarung hinführen sollte, so würde dieselbe vielmehr als der Anfang einer Wiedergeburt und Neugestaltung des katholischen Princips in der christlichen Kirche zu betrachten sein.

§. 35.

Eine wissenschaftliche Reform der Glaubenslehre in dem eben bezeichneten Sinne ist für unsere Zeit, auch abgesehen noch von der seit Feststellung der bisherigen confessionellen Dogmatik erfolgten Fortbildung und Umgestaltung der eigentlichen, philosophischen Spekulation, schon durch zwei andere, tief in die allgemeine Denkweise des Zeitalters eingedrungene Erweiterungen der menschlichen Erkenntniß, zum Bedürfnisse geworden, nämlich durch die seit den astronomischen Entdeckungen des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts gänzlich umgestaltete Ansicht des körperlichen Universums, und durch die neu aufgefundene Wissenschaft der historischen Kritik. Durch die eine, wie durch die andere, werden unwiederbringlich Voraussetzungen zerstört, welche der Dogmatik aller bisherigen christlichen Confessionen, theils bewußt, theils unbewußt, zum Grunde liegen.

§. 36.

Das eine, wie das andere dieser zwei Momente, würde indeß, beide für sich allein genommen, nur einen negativen, aber nicht auch einen positiv umgestaltenden Einfluß auf die bisherige Glaubenslehre üben können. Die Lücken, welche dadurch in dieser Glaubenslehre entstehen, lassen sich nur durch eine positive Umgestaltung, durch eine völlig neue wissenschaftliche Fassung derselben ausfüllen, und eine solche ist von keiner andern Seite her, als von der Seite philosophischer Speculation zu erwarten.

§. 37.

Solche Neugestaltung des wissenschaftlichen Gebäudes christlicher Glaubenslehre durch das Organ der im Laufe der neuen Zeit vorgeschrittenen philosophischen Speculation setzt voraus, dafern nämlich die wissenschaftliche Dogmatik den von der systematischen Philosophie als solcher sie unterscheidenden, positiv religiösen Charakter nicht verlieren soll, der sie allein befähigt, der

künftigen Begründung einer neuen kirchlichen Confession des Christenthums direct vorzuarbeiten (§. 29.), — daß durch Speculation der von ihr unabhängige und über den ihrigen hinausgehende Gehalt der in den heiligen Büchern Alten und Neuen Testaments niedergelegten Offenbarung (§. 20.) anerkannt werde.

§. 38.

Dieselbe Neugestaltung setzt voraus, daß die Speculation in dieser ihrer Anerkennung des biblischen Offenbarungsgehaltes mit den Ergebnissen historischer Kritik zusammentreffe, dergestalt, daß durch letztere diejenigen geschichtlichen Momente, deren Voraussetzung zum Bestehen oder zum Verständniß jener Offenbarung erforderlich ist, auch wirklich als geschichtliche erhärtet und erwiesen werden.

§. 39.

Das wirkliche Eintreffen dieser doppelten Voraussetzung (§§. 37. 38.) zu rechtfertigen, ist das Geschäft der systematischen Philosophie einerseits, der kritischen Betrachtung biblischer Geschichte andererseits, und liegt daher außerhalb der Grenzen unserer gegenwärtigen Betrachtung. Wir setzen hier, jenen beiden Wissenschaften den näheren Erweis überlassend, voraus, einestheils, daß es nicht nur überhaupt einen Standpunct der philosophischen Speculation, wie der §. 37. bezeichnete, giebt, sondern auch, daß solcher Standpunct die Ergebnisse der Gesammtentwickelung des philosophischen Geistes bis auf unsere Zeit in sich schließt, anderntheils, daß die geschichtliche Seite der biblischen Offenbarung hinlänglich durch historische Kritik sicher gestellt ist, um unserer weiteren dogmatischen Betrachtung als Stützpunct dienen zu können.

§. 40.

Obgleich indessen der philosophische Standpunct, von dessen Voraussetzung wir ausgehen, die biblische Offenbarung für den Mittel- und Höhepunct aller göttlichen Offenbarung im menschlichen Geschlechte, und in dieser Eigenschaft für den Haupt- und Urquell christlicher Glaubenslehre erkennt: so vermag er doch nicht den Begriff göttlicher Offenbarung schlechthin auf die biblische Offenbarung zu beschränken. Aus der durch ihn gegebenen

Erweiterung dieses Begriffs folgt mit Nothwendigkeit eine thatsächliche Erweiterung der Quellen des Inhalts der christlichen Glaubenslehre, indem das Princip, was die Bibel ihrerseits zu solcher Quelle macht, kein anderes, als eben der Offenbarungsbegriff ist.

§. 41.

Wie demnach in Bezug auf die biblische Offenbarung selbst unsere Glaubenslehre von der bisherigen confessionellen sich durch den kritischen Standpunct unterscheidet, vermöge dessen sie nicht den Buchstaben, sondern nur den Geist des Bibelwortes für geoffenbart erkennt: so unterscheidet sie sich von jener nicht minder durch die Annahme einer doppelten Ergänzung jenes Offenbarungswortes. Einerseits nämlich erstreckt sie den Offenbarungsbegriff auch über die heidnische Religion und nimmt in sofern, statt der einfachen Vorbereitung des Christenthums, welche die bisherige Dogmatik nur in der alttestamentlichen Offenbarung erkennen wollte, eine doppelte an, eine testamentliche und eine außertestamentliche. Andererseits aber erkennt sie auch innerhalb des Christenthums einen fortlaufenden Faden von Offenbarungsthatsachen, d. h. von Erweiterungen der christlichen Glaubenserkenntniß, welche einzelnen Gläubigen auf sittlich-religiösem Grunde, nicht durch wissenschaftliches Denken, sondern ähnlich, wie den Aposteln Jesu, durch höhere Erleuchtung und Eingebung zu Theil geworden sind.

§. 42.

In Folge der allgemeinen, auch von der Speculation anerkannten und gültig befundenen Grundlage des christlichen Glaubens jedoch, ist die Beurtheilung dieser Offenbarungsthatsachen durchaus unter die Norm des biblischen, näher des neutestamentlichen Offenbarungsinhaltes zu stellen. Sie alle — auch die Offenbarung Alten Testamentes eingeschlossen, die in dieser Beziehung mit der außertestamentlichen unter ganz gleichen Gesichtspunct fällt, — können nur in sofern für göttliche Offenbarung ächter Art erkannt werden, wiefern sie mit der in den Büchern des Neuen Testamentes niedergelegten Glaubenswahrheit überein-

stimmen, d. h. nicht sowohl den Regeln der gemeinen Verstandeslogik nach mit ihr zusammenbestehen können, als vielmehr das, was in dieser als Lücke erscheint, durch einen ihnen dem Geiste nach gleichartigen und entsprechenden Glaubensinhalt ausfüllend, sich mit ihnen zu der lebendigen, so vor dem sittlich-religiösen Gefühl, wie vor dem wissenschaftlichen Verstande sich bewährenden Einheit eines Glaubenssystems vereinigen lassen.

§. 43.

Theils aus dieser Verschiedenheit der Offenbarungsgebiete als Quellen des realen Glaubensinhalts, theils aus dem Gegensatze dieses realen Inhalts zu der wissenschaftlichen Form ergiebt sich für die wissenschaftliche Glaubenslehre der nicht zu umgehende Unterschied fundamentaler und abgeleiteter Sätze: die ersteren sind ausschließlich aus der neutestamentlichen Offenbarung zu ziehen, — aus der alttestamentlichen nur etwa in sofern, als dieselbe ausdrücklich von der neutestamentlichen vorausgesetzt wird. Sie enthalten nur solche Wahrheiten, deren Bekenntniß den Christen von dem Nichtchristen unterscheidet, und zu denen sich daher alle christliche Confessionen ohne Unterschied bekennen müssen. Das Geschäft der Wissenschaft in Bezug auf sie besteht nur darin, sie in ihrer Reinheit herzustellen, und von allem Fremdartigen auszusondern, nicht aber, sie durch Aufzeigung ihres philosophischen Zusammenhangs vor dem Verstande zu rechtfertigen.

§. 44.

Die nicht fundamentalen oder abgeleiteten Glaubenslehren sind bestimmt, das Ganze des christlichen Glaubensinhaltes in seinem wissenschaftlichen Zusammenhange darzulegen. Sie dürfen sich daher nicht scheuen, unter strenger Beobachtung nur der §. 42. aufgestellten Regel auch aus solchen Quellen zu schöpfen, die nicht von allen christlichen Confessionen für göttliche Offenbarung erkannt werden, und zur Herstellung eines wissenschaftlichen Zusammenhangs auch einen positiven Gebrauch von philosophischer Speculation zu machen. Durch diesen Zusammenhang werden der dogmatischen Forschung die Probleme gestellt, deren Lösung die-

selbe zunächst zwar in der Schrift, wo aber die Schrift nicht ausreicht, in der außertestamentlichen Offenbarung zu suchen hat.

§. 45.

Die vorchristliche außertestamentliche Offenbarung ist beschlossen unter dem Begriffe des Mythischen. Nicht als ob alles Mythische ohne Unterschied göttliche Offenbarung enthielte, — es enthält neben den Momenten göttlicher Offenbarung auch viel blos phantastische, in Aberglauben und dämonische Abgötterei auslaufende Dichtung; — aber insofern der Mythus in den heidnischen Religionen das Organ ist, wodurch sich in symbolischer Hülle das Göttliche für die Anschauung der Menschen gestaltet. So wenig nun die christliche Glaubenslehre das Geschäft des Sammelns und Deutens jener Mythen unmittelbar als das ihrige betrachten kann, so besteht doch zwischen ihr und der Wissenschaft der Mythologie ein Band, welches um so enger ist, als die mythische Anschauung auch in das Gebiet der alt- und selbst noch der neutestamentlichen Anschauung herüberspielt. Aehnlich, wie von der historischen Kritik und der philosophischen Speculation hat demnach unsere Wissenschaft auch von der Mythologie diejenigen Resultate zu entlehnen, die in der oben angegebenen Weise zu ihrer Ergänzung erfordert sind.

§. 46.

Die innerhalb des Christenthums sich fortsetzende Offenbarung kann man, insofern ihr Inhalt für die Glaubenslehre von Interesse ist, unter dem Begriffe der Mystik zusammenfassen. Diesen Ausdruck nämlich bezeichnet jenes durch wissenschaftliches Denken unvermittelte, aber eben so auch von der poetischen Bildlichkeit des Mythus freie oder nur beiläufig berührte, innerliche Schauen des Göttlichen, welches erst seit der neutestamentlichen Offenbarung, welche die sinnliche Hülle von dem Göttlichen weggezogen hat, möglich geworden ist. Die christliche Mystik beschränkt sich in der geschichtlichen Entwickelung des Geistes der christlichen Kirche nicht etwa auf die Reihe der im engern Sinne so genannten Mystiker, bei welchen wir sie allerdings zwar zum Theil in großer Tiefe und Fülle, aber keineswegs immer in der Reinheit

finden, welche eine unmittelbare Uebertragung ihrer Lehren in die Glaubenslehre gestattete, sondern einzelne, nicht selten für die Glaubenslehre wichtige Momente derselben kommen zerstreut in allen Zweigen christlicher Theologie und Philosophie, so wie auch in den Gebräuchen und Satzungen der Kirche zum Vorschein. Diese Momente zu sammeln, ihre Bedeutung zum Bewußtsein zu bringen und sie in den ihr eigenthümlichen wissenschaftlichen Zusammenhang einzureihen, gehört recht eigentlich zu dem Beruf unserer Glaubenslehre, welche der Mystik in diesem Sinne die ganz entsprechende Stelle in der Entwickelung des christlichen Glaubensinhaltes einzuräumen sich veranlaßt findet, welche die Glaubenslehre der katholischen Kirche der kirchlichen Tradition einräumt (vergl. §. 32).

Fundamentale Sätze der christlichen Glaubenslehre.

§. 47.

Die erste, der §. 2 erwähnten Grundlage des christlichen Glaubens entsprechende und darum allen übrigen Glaubenssätzen zum Grunde liegende Grundwahrheit dieses Glaubens ist enthalten in der Summe des von Jesus Christus persönlich Verkündigten, das heißt in dem von ihm aufgestellten Begriffe des Gottes- oder Himmelreiches (*βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *τῶν οὐρανῶν*).

§. 48.

Dieser Begriff ist, abstract oder allgemein gefaßt, der Begriff einer realen und lebendigen, in sich beschlossenen und durch keine Störung von außen getrübten, zugleich aber universalen oder weltumfassenden Einheit des sittlich oder geistig Guten in jenem absoluten Sinne, welcher eben so sehr den Gegensatz gegen das blos endlich oder relativ Gute, wie gegen das Schlechte und Böse in sich schließt.

§. 49.

Wiefern solche Einheit nicht gedacht zu werden vermag ohne den Begriff einer lebendigen und adäquaten Ursache derselben: so ist in den Glauben an das Himmelreich als ohne weiteres schon

eingeschlossen zu betrachten der von Christus vielmehr vorausgesetzte, als ausdrücklich verkündigte Glaube an den himmlischen Vater (ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος), das heißt an ein geistiges Wesen, welches, als Urheber oder Schöpfer desselben, die absolute Macht über alles Seiende hat, und diese Macht dazu anwendet, innerhalb dieses als schon bestehend vorausgesetzten Seienden das Himmelreich zu gründen.

§. 50.

Wiefern aber die Predigt des Himmelreiches von Jesus ausdrücklich an seine Jünger und an die Menschenwelt überhaupt gerichtet wird: so ist ferner in dem Begriffe dieses Reiches unmittelbar die Voraussetzung enthalten, daß der Mensch seinem eigentlichen Selbst und Wesen nach sich diesem Reiche einverleiben, d. h. daß er die aus Bösem und Gutem, aus Endlichem und Unendlichem gemischte Substanz des natürlichen Geistes in die reine und ungemischte des absoluten Geistes versenken oder gegen diese vertauschen könne.

§. 51.

Die Bedingungen dieses Eintritts in das Gottesreich, — die subjectiven, ethischen sowohl, als auch die objectiven, dogmatischen, — sind es, welche das gläubige Bewußtsein, insofern es sich noch auf der §. 2 bezeichneten Vorstufe des Glaubens befindet, in der persönlichen Lehre Christi ausgesprochen zu finden erwartet. Da nun solches Aussprechen von Seiner Seite nicht in der theoretischen Form einer eigentlichen Lehre erfolgt ist und erfolgen konnte (§. 14): so findet sich, in dieser Erwartung getäuscht, und dennoch in dem Vertrauen auf die geistige und sittliche Unfehlbarkeit seines erhabenen Gegenstandes durch die nähere Erwägung seiner Lehrausprüche nur bestärkt, der Glaube an die Lehre Christi sich auf sich selbst zurückgeworfen und wird in der §. 15 vorläufig bezeichneten Weise zum Glauben an die Person Jesu Christi.

§. 52.

Hiernach gewinnt der christliche Fundamentalglaubensartikel vom Himmelreiche die weitere Bestimmung, daß das Himmelreich, so weit es in einer menschlichen Persönlichkeit überhaupt möglich

iſt, in der Perſon Jeſu von Nazareth vollſtändig verwirklicht, und daß dieſer Perſon die Macht gegeben war, das Himmelreich unter den Menſchen überhaupt zu demjenigen Grade der Verwirklichung zu erheben, auf den es unter den allgemeinen Bedingungen, welche durch die Beſchaffenheit der menſchlichen Natur gegeben ſind, erhoben werden kann.

§. 53.

In dieſem Glauben an die Perſönlichkeit Jeſu Chriſti iſt enthalten die Ueberzeugung, daß alle Reden und Handlungen dieſer Perſon nicht nur aus einer Geſinnung, die ganz von dem Himmelreiche durchdrungen war, ſtammten, ſondern auch auf die möglichſt vollſtändige Herſtellung des Himmelreiches unter dem Menſchengeſchlechte abzweckten, und zwar auf eine Weiſe abzweckten, welche die Gewißheit ihres Erfolges in ſich ſelber trug.

§. 54.

Unter allen Handlungen Jeſu iſt bei weitem die hervortretendſte und wichtigſte der gewaltſame Tod, dem er ſich, wie die kritiſche Betrachtung ſeiner Lebensgeſchichte zeigt, freiwillig unterzog, obgleich es in ſeiner Macht geſtanden hätte, ihm zu entgehen. Es iſt daher ein weiterer Fundamentalſatz des chriſtlichen Glaubens: daß ohne den von Jeſus Chriſtus unter Pontius Pilatus erlittenen Kreuzestod das Himmelreich unter dem menſchlichen Geſchlechte nicht hätte in der vollſtändigen Weiſe, wie Chriſtus es bezweckte, verwirklicht werden können.

§. 55.

Nach dem Tode Jeſu finden wir bei aufmerkſamer hiſtoriſcher Betrachtung, daß nichtsdeſtoweniger die ſegensreichen Folgen dieſes Todes, ſo wie überhaupt ſeines Lebens und ſeiner Lehre für das Menſchengeſchlecht würden verloren geweſen ſein, wenn nicht durch außerordentliche Ereigniſſe, die uns als Erſcheinungen des vom Tode Auferſtandenen bezeichnet werden, in ſeinen Jüngern, ſowohl denen, die es ſchon waren, als auch einigen andern, die es durch dieſe Ereigniſſe erſt wurden, die lebendige Ueberzeugung geweckt worden wäre, daß der durch den Tod von ihnen Abgeſchiedene noch in ſeiner ſelbſtbewußten Perſönlichkeit lebendig fort-

wirke und zu einem über Leiden und Tod erhabenen, der Herrlichkeit des himmlischen Vaters gleichen Zustand entrückt sei. — Wie daher auch die historische Kritik über die eigentliche Beschaffenheit jener wunderbaren Erscheinungen und über die zum Theil ins Mythische hinüberspielenden Vorstellungen, welche sich in den frühesten Jüngern an diesen Auferstehungsglauben knüpften, entscheiden möge: so müssen wir jedenfalls den wesentlichen Inhalt dieses Glaubens noch als einen Fundamentalsatz unserer Glaubenslehre betrachten, nämlich diesen, daß die Persönlichkeit Jesu ausdrücklich in ihrer Eigenschaft als Haupt des göttlichen Reiches unter den Menschen durch den Tod nicht zerstört worden sei, daß vielmehr ihr Fortbestehen über den Tod hinaus durch Erscheinungen, in denen sie sich selbstthätig verhielt, seinen Jüngern sich auf eine Art, von welcher die Geschichte kein zweites Beispiel zu berichten weiß, beglaubigt habe.

§. 56.

An die Glaubensanschauungen des Todes und der Auferstehung Christi knüpfte sich für seine ersten Jünger und knüpft sich auch für uns die fernere, auch durch die eigenen Aussprüche Christi beglaubigte Grundwahrheit, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist, d. h. in diesem Zusammenhange, daß es nicht nur überhaupt nicht in die Grenzen des uns sinnlich wahrnehmbaren Universums eingeschränkt ist, sondern daß auch unsere persönliche Theilnahme an demselben nicht innerhalb dieses irdischen Lebens umschlossen, daß vielmehr dieselbe erst jenseits dieses Lebens zu ihrer vollen und ungetrübten Wirklichkeit zu gelangen bestimmt ist.

§. 57.

Die vollständige Verwirklichung des Himmelreiches im jenseitigen Leben schließt als wesentliches Moment in sich die Scheidung des Guten von dem Bösen, das heißt, daß dort die Glieder dieses Reiches von jeder Möglichkeit einer innerlichen oder äußerlichen Störung durch das Böse oder durch die Wirkungen des Bösen befreit werden.

§. 58.

Daß solche vollständige Verwirklichung nicht schon diesseits

erfolgt iſt, darin kann nicht der Wille des himmliſchen Vaters erblickt werden, als welcher (§. 49) einzig auf die Verwirklichung des Himmelreiches als ſolche gerichtet iſt, ſondern nur die eigene Schuld derer, denen jene Verwirklichung übertragen war. Die Folgen dieſer Schuld ſind es, welche das Chriſtenthum unter dem Ausdrucke der Sündhaftigkeit des menſchlichen Geſchlechts begreift und als ſolche ſie zu den unumgänglichen Vorausſetzungen ſeines Glaubensinhalts zählt.

§. 59.

Sowohl in der urſprünglichen Schuld ſelbſt, als auch in dem Gegenſatze, der in Folge dieſer Geſammtſchuld des Geſchlechtes die einzelnen Individuen des menſchlichen Geſchlechts in ihrem unmittelbaren oder natürlichen Daſein von dem Himmelreiche trennt, vermag das Chriſtenthum keineswegs etwas blos Negatives zu erblicken, einen einfachen Mangel von Momenten des Geiſteslebens, die zur Verwirklichung des Himmelreichs im einzelnen und beſonderen Daſein gehören, ſondern es erblickt darin eben Sünde, d. h. einen poſitiven Ungehorſam oder Widerſtand gegen den Willen des himmliſchen Vaters. Das allgemeine Princip der Möglichkeit eines ſolchen Widerſtandes muß, damit die Thatſache ſolchen Widerſtandes innerhalb des menſchlichen Geſchlechts als erklärlich erſcheine, als ein über alles creatürliche Daſein ſich erſtreckendes gedacht werden. Dieß der weſentliche Gehalt der chriſtlichen Vorſtellung vom Teufel oder Satan als Urheber des Sündenfalls im Menſchengeſchlechte, welche in den eigenen Lehrausſprüchen des Herrn und in der geſammten Lehre des Neuen Teſtaments durchgreifend genug begründet iſt, um zu den unentbehrlichen Ur- und Grundvorſtellungen des Chriſtenthums gezählt zu werden.

§. 60.

Der Vorſtellung des Teufels entſpricht, als eine in den Kreis der chriſtlichen Grundvorſtellungen gleichfalls wenigſtens noch hereinſpielende, die Vorſtellung von Engeln, das heißt von geſchöpflichen Weſen, wie ſie unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen und alſo das Himmelreich noch ungetrübt in ſich tragen.

Der Teufel kann im Zusammenhange der christlichen Weltansicht nur als ein durch seine Schuld, dem Willen Gottes entgegen, gefallener Engel vorgestellt werden. Der wesentliche Gehalt aber dieser Doppelvorstellung läßt sich wissenschaftlich so ausdrücken: daß alles Dasein zwar mit der auch unmittelbar in ihm sich realisirenden Bestimmung zum Guten, d. h. zum Himmelreiche von Gott geschaffen wird, daß aber das Beharren oder Nichtbeharren der Creatur in dieser ihrer Bestimmung von Bedingungen abhängt, die von der schöpferischen Willkühr unabhängig sind.

§. 61.

In Folge der Unabhängigkeit dieser Bedingungen, die wir, da in allen äußeren Beziehungen die Macht des Schöpfers über sein Geschöpf eine absolute ist (§. 49), nirgends anders, als in dem Begriffe des geschöpflichen Daseins, und mittelbar in dem Begriffe des Schöpfers und seines Schaffens als solchen zu suchen haben, darf auch nicht angenommen werden, daß es in der Macht des Schöpfers liege, das Böse aus seiner Schöpfung ganz zu vertilgen. Nur eine Scheidung des Bösen von dem Guten, nicht eine gänzliche Vertilgung des Bösen lehren deßhalb Christus und seine Apostel und wie die Vorstellung des Teufels, so gehört, dem Begriffe des Himmelreiches gegenüber, die Vorstellung der Hölle, (γέεννα, nicht: ἅδης, was in der gewöhnlichen Uebersetzung meist durch „Hölle" wiedergegeben zu werden pflegt) und der ewigen Verdammniß des Bösen, als Bösen, zu den fundamentalen Vorstellungen des Christenthums.

§. 62.

Betreffend das menschliche Geschlecht, so ist nach diesem allem die Grundlehre des Christenthums diese, daß, nachdem es als Geschlecht im Ganzen der Bestimmung für das Himmelreich nicht entsprochen, sondern unter Einfluß des Teufels sich von seinem Schöpfer abgewandt hat, das Himmelreich nur von den einzelnen Individuen dieses Geschlechts durch eine völlige Umkehr der Gesinnung (μετάνοια), durch eine nicht nur im äußern Handeln und Unterlassen, sondern im Dichten und Trachten des Herzens und Gemüthes vorgehende Veränderung, kurz durch eine wirkliche

Wiedergeburt im Geiſte (ἀναγεννηθῆναι), deren nothwendige Folge dann eine Tilgung des bisherigen Sündenzuſtandes (Vergebung der Sünden ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν) iſt, genommen werden kann und genommen werden ſoll.

§. 63.

Die Möglichkeit ſolcher Umkehr und Wiedergeburt wird von den heiligen Urkunden des Chriſtenthums durchaus in das diesſeitige Leben geſtellt; daß ſie auch jenſeits noch erfolgen könne, dieſe Annahme, obgleich man ſie durch einige dunkle Stellen des N. T. hat rechtfertigen wollen, ſtreitet durchaus gegen die durchgehende Grundvorausſetzung deſſelben. Wir finden vielmehr, und auch dies nicht blos von den Apoſteln, ſondern von Jeſus ſelbſt, den Menſchen nach dieſem Leben im Gericht verkündigt, worin ein Jeder nach ſeinem irdiſchen Thun ſoll gerichtet, und, je nach der Beſchaffenheit deſſelben entweder zu der ewigen Seligkeit des Himmelreichs zugelaſſen, oder auf alle Ewigkeit hin verworfen werden. — Auch dieſe Vorſtellung indeſſen, ſo tief begründet in dem innerſten Zuſammenhange der chriſtlichen Lehre ſie noch iſt, verſtattet uns der Geiſt dieſer Lehre, ſtatt auf einen äußerlichen Machtſpruch ſchöpferiſcher Willkühr, vielmehr auf eine natürliche Nothwendigkeit der Entwicklung des dem Gemüthe jedes Einzelnen eingeſtreuten Saamens der Hölle oder des Himmelreichs zu beziehen.

§. 64.

Als den Vermittler der geiſtigen Wiedergeburt zum Himmelreiche, als den Erlöſer des menſchlichen Geſchlechts von den Folgen ſeines Sündenfalls, betrachtet die chriſtliche Lehre, in Folge ihrer Grundanſchauung (§. 52) ihren Herrn und Meiſter, Jeſus Chriſtus. Der Glaube an Ihn gilt demzufolge ihr als die nothwendige Bedingung, ohne welche kein Einzelner ſich der Vergebung ſeiner Sünden und der Seligkeit des Himmelreichs verſichert halten kann.

§. 65.

Indem nun die chriſtliche Glaubenslehre für ihren Meiſter dieſe abſolute Würde in Anſpruch nimmt und ſich hiermit eine

allerdings ausschließende Stellung gegen alle außerchristliche Religiosität zu geben scheint, so hat sie jedoch das Bewußtsein, daß es nicht die blos menschliche Persönlichkeit des Meisters ist, welcher diese ausschließliche Würde eines Heilands der Menschen und Mittlers zwischen Menschheit und Gottheit zukommen kann. Es beruht vielmehr der Begriff dieser Würde für sie auf der Voraussetzung, daß wir in der Person Jesu Christi, auf eine Weise und in einer Vollendung, wie sonst nirgends innerhalb des menschlichen Geschlechts, zugleich mit seiner menschlichen Persönlichkeit eine göttliche Wesenheit erscheinen und wirken sehen, jene Wesenheit, welche, das vollkommene Ebenbild des unsichtbaren Vaters (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), mit dem Namen des göttlichen Sohnes, oder auch des Wortes (λόγος) bezeichnet wird. Diesem Wesen und nicht der menschlichen Persönlichkeit Jesu von Nazareth gilt die Anbetung, welche die christliche Gemeinde an ihren Herrn und Heiland richtet, von ihm ist es zu verstehen, wenn es heißt, daß nur durch Jesus Christus den Gläubigen die Vergebung ihrer Sünden erworben und der Eingang in das Himmelreich geöffnet ist.

§. 66.

Eine der wichtigsten Haupt- und Grundlehren des Christenthums bildet hiernach der Begriff der Menschwerdung Gottes, oder näher, des göttlichen Sohnes oder Logos. Es liegt in diesem Begriffe, wiefern er als fundamentales Dogma genommen werden soll, mit Nichten die Voraussetzung, als ob der göttliche Logos in der Person Jesu von Nazareth sowohl angefangen, als aufgehört habe, im menschlichen Geschlechte gegenwärtig zu sein, sondern nur dies, daß diese Gegenwart dort ihren Culminationspunct erreicht hat, daß nur hier das Wort, welches von Anfang an in der Welt (ἐν τῷ κόσμῳ), die durch es geworden, gegenwärtig gewesen, Fleisch (σαρξ) geworden ist, und als einzelner Mensch unter uns gewohnt hat, d. h. daß unter allen menschlichen Persönlichkeiten nur die Persönlichkeit Jesu von Nazareth ihrem gesammten Sein, Wesen und Erscheinen nach für eine Offenbarung des Logos genommen werden könne.

§. 67.

Als authentischer Sinn des Begriffs der Menschwerdung Gottes ist daher dies auszusprechen, was auf eine oder die andere Weise auch in jedem christlichen Glaubensbekenntniß anerkannt wird, daß das menschliche Geschlecht nur in so weit an dem Himmelreiche Theil hat, in so weit es an dem eigenen Sein und Wesen Gottes Theil hat. In der Geburt von einer menschlichen Mutter, in menschlicher Versuchung, Leiden und Tod mußte der göttliche Logos sich dem menschlichen Geschlechte einverleiben, um die Gläubigen zu sich heranzuziehen und das Reich Gottes unter ihnen zu gründen.

§. 68.

So wird denn auch das Bestehen dieses Reiches, die Gemeinschaft der Gläubigen, nicht blos in dem jenseitigen, sondern bereits in dem diesseitigen Leben, als unmittelbare Gegenwart Gottes in Mitten dieser Gemeinschaft zu fassen sein. Es ist, nach der Anschauung und Ausdrucksweise der apostolischen Gemeinde, Gott der heilige Geist, dessen unmittelbar anregender Wirksamkeit diese Gemeinde ihren Ursprung verdankt, und der auf alle Zeiten hin als das zusammenhaltende, schöpferisch beseelende und in jedem wahrhaften Lebensmomente christlicher Gemeinschaft sich bezeugende Princip in ihr gegenwärtig bleibt.

§. 69.

Die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der christlichen Gemeinde verbürgt ihrerseits das Bestehen derselben als Pflanzschule so zu sagen des Himmelreichs unter dem menschlichen Geschlecht bis an das Ende aller irdischen Dinge. Dies der Begriff der christlichen Kirche, als einer trotz aller Gegensätze des Lebens und der Lehre mit sich selbst in ununterbrochenem, stetigem Zusammenhange bleibenden, so äußerlichen, als innerlichen Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher durch die Predigt des göttlichen Wortes und durch die Vertheilung der Sacramente der Saame des Himmelreiches immer aufs neue in die dafür empfänglichen Gemüther gestreut und mit ihnen großgezogen wird.

§. 70.

Insoferne aber, auch ungeachtet dieser Bürgschaft für das Fortbestehen des göttlichen Reiches unter dem Menschengeschlechte, der irdische Zustand dieses Geschlechts wegen der unablässigen Störung des Guten durch das zur Natur gewordene Böse stets als ein unvollkommener anzusehen ist; so blickt das Christenthum einer dereinstigen völligen Aufhebung desselben entgegen, welche dann eintreten wird, wenn die Naturbedingungen des irdischen Daseins jene vollkommene Abscheidung des Guten von dem Bösen als bleibenden und durchgreifenden Zustand möglich gemacht haben, welche jeder einzelne geistig Wiedergeborene als das Ziel seines diesseitigen Strebens sich vorgesteckt sieht (§. 57).

§. 71.

Der vollendete Zustand, welcher auf das Ende der irdischen Dinge und auf das mit demselben nicht sowohl unmittelbar verbunden, als vielmehr gleichfalls zu seinem Ende gebracht zu denkende Weltgericht (§. 63) folgen wird, ist das, was sein Begriff sagt, nur dadurch, daß er auf wesenhafte und ewige Weise alles in sich vereinigt, was innerhalb dieses irdischen Daseins irgendwie als Moment in das durch Christus als ewiger Logos gestiftete göttliche Leben eintrat. Zu diesen Momenten gehört das körperliche Dasein, als Basis und Naturbedingung des individuellen Seelendaseins, eben so, wie dieses seelische Dasein selbst im Gegensatze des unpersönlichen Geisteslebens. Daher der christliche Lehrbegriff von der Auferstehung des Fleisches und der Verklärung des Leibes zu einem dem Geist schlechthin adäquaten Werkzeuge und Erscheinungsmittel, — ein Begriff, der sich gleichfalls durch alle Zeiten des Bestehens christlicher Lehre als einer ihrer fundamentalen erwiesen hat.

§. 72.

Wiefern der eigentliche Gegenstand jedes Religionsglaubens unmittelbar nur das Göttliche als solches ist, — das Natürliche, Menschliche und Dämonische, kurz das Aeußere und Widergöttliche überall nur indirect und mittelbar: — so drängt sich der gesammte Inhalt der hier dargelegten Grundbestimmungen des

christlichen Glaubens in den Begriff jener dreifachen Beziehung zusammen, in welche Gott zu der creatürlichen Welt gesetzt wird, als Vater oder Schöpfer dieser Welt, als Sohn oder Erlöser, d. h. als Stifter oder Wiederherstelleer des göttlichen Reiches in der geschaffenen Welt, und als heiliger Geist oder Tröster, d. h. als beseelendes Princip des wiederhergestellten Gottesreiches. Der christliche Glaube ist daher wesentlich der Glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, oder, wie in jeder dieser Beziehungen Gott nicht als einsames, dem Glauben äußerliches und jenseitiges Wesen, sondern als Haupt und Herrscher eines Reiches, in welchem sich der Gläubige als solcher inbegriffen weiß, Gegenstand und Inhalt des lebendigen Glaubens ist, — Glaube an das dreifache, aber in dieser Dreiheit einige und ungespaltene Gottesreich: das Reich des Vaters, das Reich des Sohnes, und das Reich des Geistes.

Der ſpekulative Begriff der politiſchen Freiheit.

Eine rechtsphiloſophiſche Skizze

von

Prof. Dr. Hermann Ulrici.

(Fortſetzung und Schluß.)

Die Art und Weiſe, wie den National-Inſtitutionen gemäß die Regierung ſich bildet und vollzieht, wie jene verſchiedenen Staatsgewalten unter einander und mit der Maſſe des Volks zu concreter Einheit ſich vermitteln und wie demgemäß das Verhältniß zwiſchen Regierung und Regierten geſtaltet erſcheint, bildet die Form des Staats, oder die Staatsverfaſſung, der das Rechtsbewußtſein der Nation nach dem Grade ſeiner Ausbildung als bedingender Inhalt, begründende Subſtanz und belebende Seele zu Grunde liegt, d. h. die eben nur Form, Erſcheinung und Ausdruck des nationalen Rechtsbewußtſeins iſt.

Iſt nun aber Weſen und Erſcheinung, Inhalt und Form des Staats vom nationalen Rechtsbewußtſein und deſſen Bildungsſtufe abhängig, ſo folgt von ſelbſt, daß die Momente der Entwickelung des letzteren eben ſo viele Entwickelungsmomente des Staatsbegriffs bilden, und der Staat nach Inhalt und Form einen dem Rechtsbewußtſein entſprechenden Bildungsproceß durchlaufen muß:

1) Wie nun das Eigenthumsrecht das Recht in ſeiner Unmittelbarkeit, das erſte principale Moment des Rechtsbegriffs überhaupt iſt, ſo tritt es demgemäß auch im Rechtsbewußtſein der Nation zuerſt am ſchärfſten und entſchiedenſten hervor. Von ihm ausgehend, von ihm durchdrungen und beherrſcht, faßt daher das nationale Rechtsbewußtſein alle übrigen Rechte nur als Modificationen des Eigenthumsrechts. Das Vertragsrecht wird demgemäß

betrachtet als ein Eigenthumsrecht des Subjekts an ſeinen Handlungen und Werken; das Familienrecht zurückgeführt auf das Eigenthumsrecht des Vaters an Weib und Kindern; jedes Subjekt kann an andern Subjekten ganz analog wie an Sachen Eigenthumsrechte haben: die Sklaverei iſt daher nicht nur geſtattet, ſondern eben ſo rechtlich nothwendig, als das Eigenthum an den Gegenſtänden der Natur. Natürlich erſcheint demgemäß auch das rechtliche Verhältniß der Regierung zu den Regierten auf den juriſtiſchen Eigenthumsbegriff baſirt: das Recht der Regierung, zu herrſchen und die Staatsgewalten auszuüben, gilt als Eigenthumsrecht, das an den Regierten, an Land und Leuten haftet. Der Regent iſt daher eben ſo unbeſchränkt, als der Eigenthümer in ſeinem Eigenthum; und woher auch ſein Recht urſprünglich rühren möge, in Folge des vorherrſchenden Eigenthumsbegriffs *iſt* es für das nationale Rechtsbewußtſein ein eben ſo unmittelbar gegebenes (religiös und damit theokratiſch gefaßt: durch Gott ſelbſt geſetztes) oder auf Eigenthumsübertragung (Erbſchaft, Abtretung ꝛc.) rechtlich gegründetes, wie das Eigenthumsrecht überhaupt. Selbſt die willkührliche Aneignung der Regierungsgewalt verletzt nicht das Rechtsbewußtſein der Nation, indem ja das Eigenthumsrecht die freie Beſitzergreifung der herrenloſen oder derelinquirten Sache juriſtiſch involvirt. — Man kann dieſen auf das Eigenthums-Rechtsbewußtſein baſirten Staat, deſſen Eigenthümlichkeit natürlich hier nur angedeutet werden konnte, den *Eigenthumsſtaat* nennen, und als ſein Princip bezeichnen, daß in ihm jeder Einzelne nur *Staatsbürger*, volle rechtliche Perſönlichkeit iſt, weil und ſofern er *Eigenthümer* iſt. — Er bildet und erhält ſich vorzugsweiſe da, wo große, fruchtbare Binnenländer die Nationen vorzüglich auf den Ackerbau anweiſen, weil hier die Nothwendigkeit, Feſtigkeit und Wichtigkeit des Eigenthums auch das Eigenthums-Rechtsbewußtſein vorzugsweiſe entwickelt, ſchärft und fixirt. Hiſtoriſch bezeichnet er diejenige Entwicklungsſtufe des Staatsbegriffs, auf der im Allgemeinen die *Orientaliſchen* Staaten ſtehen geblieben ſind. Möge ihre hiſtoriſche Entſtehung auch noch ſo verſchiedenartig geweſen ſeyn; ihre Ver-

fassung, ihre weitere Entwicklung, ihr Bestehen und Vergehen, d. h. ihre Geschichte beweist zur Evidenz, daß sie sämmtlich auf dem Eigenthums-Rechtsbewußtsein sich gründeten. Wenn man daher den Orientalischen Staat schlechtweg nur als den Staat des Despotismus bezeichnet, so bezeichnet man in Wahrheit nicht sein Wesen, sondern nur seine Ausartung, sein Unwesen. Denn Despotismus ist schlechthin und überall nur der Ausdruck des Verfalls des Staatslebens, der Vorbote seines Untergangs; und obwohl der Eigenthumsstaat seinem Wesen nach der Klippe des Despotismus besonders nahe steht, so ist er doch darum, weil die Regierungsgewalt eine im obigen Sinne unbeschränkte ist, noch keineswegs selbst Despotismus. Das wird er vielmehr erst, wenn die Regierung aus einer unbeschränkten in eine willkührliche und damit widerrechtliche sich verwandelt; und das kann wiederum nur geschehen, wenn das Rechtsbewußtsein der Nation sich aufzulösen beginnt, d. h. mit dem Verfall des Staatslebens. Der alte Chinesische, Indische, Persische, Aegyptische Staat war in seiner Blüthezeit ohne Zweifel eben so wenig despotisch als der Athenische Staat unter Miltiades und Perikles, und umgekehrt letzterer zur Zeit des Verfalls eben so sehr despotisch, als etwa heutzutage das himmlische Reich der Mitte oder die Herrschaft des Paschas von Egypten. Die politische Freiheit hängt, wie sich sogleich zeigen wird, von ganz andern Dingen ab als von der sog. Beschränktheit oder Unbeschränktheit der Regierungsgewalt.

Die Form des Eigenthumsstaats ist nothwendig die der Monarchie, d. h. der einfachen (ungetheilten), unmittelbaren, äußerlich unbeschränkten, nur von dem allgemeinen Rechtsbewußtsein der Nation durchdrungenen und bedingten Regierungsgewalt, die als solche eben auch nur von Einem Subjekte ausgeübt werden kann. Denn nach dem einfachen, reinen Eigenthumsbegriffe kann nur Einer Eigenthümer einer bestimmten Sache sein: das gemeinsame Eigenthum Mehrerer kann nur durch Vertrag entstehen und setzt mithin die Ausbildung des Vertragsrechts voraus. So lange daher das Rechtsbewußtsein der Nation in dem einfachen Eigenthumsbegriffe gravitirt, ist die Staatsverfassung noth-

wendig monarchisch. Die Masse des Volks, die Regierten, sind die Unterthanen des Monarchen, d. h. sie sind zwar keineswegs rechtlos (Sklaven, — wie unter dem Despotismus), aber sie haben nur das Recht, gemäß dem allgemeinen Rechtsbewußtsein regiert zu werden, ohne alle Betheiligung an der Constituirung der Regierung und Administrirung der Staatsgewalten. Der Monarch ist die concrete Identität der letzteren; sein Wille ist die höchste, entscheidende Macht; er hat die Staatsbeamten aus dem Volke frei zu erwählen, und letztere sind ihm zu Gehorsam verpflichtet ꝛc. In ihm und seinem Willen, sofern er in Wahrheit vom nationalen Rechtsbewußtsein durchdrungen ist, liegt aber auch die concrete Einheit von Regierung und Volk, die Identität des Staats überhaupt, d. h. das Band zwischen Volk und Regierung ist eben nur das im Monarchen lebendige, durch seinen Willen (gesetzlich) ausgesprochene, allgemeine Rechtsbewußtsein der Nation. —

2) Wie der Begriff des Eigenthumsrechts im Momente der Eigenthumsveräußerung von selbst übergeht in den Begriff des Vertragsrechts, so geht der Eigenthumsstaat entweder im Despotismus unter, oder das politisch-nationale Rechtsbewußtsein erhebt sich vom Eigenthumsstaate zu dem höheren Begriffe des Vertragsstaats. Letzterer bildet sich vornehmlich bei solchen Völkern, deren klimatische, geographische und historische Situation zu Handel, Gewerbe und lebendigem Verkehr mit andern Völkern anleitet. Diese Erhebung repräsentirt daher historisch das Griechische, Römische Staatsleben, den Uebergangspunkt zwischen beiden der Phönicische Handelsstaat mit seinen Colonieen. Bildet nun aber das Vertragsrecht den Mittel- und Schwerpunkt des nationalen Rechtsbewußtseins, so ist damit das Eigenthumsrecht in letzterem nicht etwa erloschen, sondern es bleibt als die Grundlage, von der das Rechtsbewußtsein des Volks ausgegangen, vollständig bestehen, verliert aber seine fixirte Selbständigkeit und Alleingültigkeit, und erscheint dem nationalen Rechtsbewußtsein vielmehr als Stoß und Mittel des Vertragsrechts *). Letzteres, im natio-

*) Dieser Uebergang spiegelt sich am deutlichsten in der Römisch-natio-

nalen Rechtsbewußtsein vorherrschend, greift aber auch über sich hinaus in das höhere Rechtsgebiet hinüber, und bedingt, formt und tingirt auch das Personenrecht in dessen dreifacher Gliederung. So geht die Römische Manus und patria potestas, d. h. das Römische Ehe- und Familienrecht, ursprünglich ganz auf den Eigenthumsbegriff basirt, allmählig in ein völlig obligatorisches Verhältniß über: die Frau, wie das Kind kann durch Vertrag aus der ersten Ehe und ursprünglichen Familie in eine andere eintreten und eben so wieder in die erste zurückkehren. Auf ähnlichen Principien beruhte auch das Griechische Familienrecht. — Demnach breitet sich dann aber das Vertrags-Rechtsbewußtsein auch über das National-Recht aus, und bedingt den politischen Zustand, Inhalt und Form des Staatslebens. Das Verhältniß zwischen Regierung und Volk ist daher für das nationale Rechtsbewußtsein — gleichgültig ob ausgesprochenermaßen (durch Gesetze, Verfassungsurkunden ꝛc.) oder stillschweigend, sich von selbst verstehend — ebenfalls ein obligatorisches; das Recht der Regierung mithin nicht ein unmittelbar gegebenes, einem bestimmten Subjekte selbständig zustehendes, unbeschränktes, sondern durch gegenseitige Willenserklärung unter gegenseitiger Uebernahme von Rechten und Pflichten constituirt, mithin obligatorisch vermittelt, bestimmt und bedingt. Die contrahirenden Theile sind auf der Einen Seite die Totalität der Nation, auf der andern die einzelnen Subjekte, die zur Uebernahme der Regierung sich anbieten oder vom Volke dazu aufgefordert werden. Jedes in voller rechtlicher Persönlich-

---

nalen Rechtsentwickelung ab. Die Altrömische Gesetzgebung der XII Tafeln hat noch durchaus das Eigenthums-Rechtsbewußtsein zu ihrer Substanz. Ohne diese Grundlage ausdrücklich zu verlassen, vielmehr unter beständiger Anerkennung derselben, hebt jedoch die spätere prätorische Jurisdiction die steifen Formen und rohen, mit der höheren Volksbildung unverträglichen Consequenzen des Zwölftafelgesetzes stillschweigend auf, und ordnet das starre Eigenthumsrecht dem geschmeidigen Vertragsrechte unter, welches, seitdem die Plebs gleiche Rechte mit den Patriciern errungen hatte, allein dem politischen Zustande des Römischen Volks entsprach. —

keit anerkannte Glied des Volkes kann zur Regierung gelangen, und hat demnach das Recht, aber auch die Pflicht, die in jener Form übernommene Regierung den obligatorischen Bestimmungen gemäß zu verwalten und wieder niederzulegen, ist mithin für seine Verwaltung verantwortlich.

Mit diesen allgemeinen Principien ist für den Vertragsstaat von selbst die Form der Republik gegeben, der es an sich gleichgültig ist, ob die Regierung mit oder ohne rechtsgültige Einmischung des Volks (durch unmittelbare Beschlüsse der Volksversammlungen), ob durch Einen oder durch Mehrere, und wenn letzteres, ob in diesem oder jenem Verhältnisse des gegenseitigen Zusammenwirkens und der Geschäftsvertheilung, verwaltet wird. Republicanisch ist jede Verfassung, deren Substanz das Vertrags-Rechtsbewußtsein bildet. Letzteres setzt daher auch den Inhalt jener obligatorischen Bestimmungen fest, nach denen die Regierung übernommen und verwaltet werden soll; und nur solange dieß Rechtsbewußtsein in der Nation lebendig ist, werden die Regierenden jenen Bestimmuugen gemäß regieren, die Regierten ihnen gemäß sich regieren lassen, d. h. nur solange kann der Staat als Republik bestehen. Die Republik ist nur möglich, solange sich jeder Staatsbürger mit seiner ganzen Persönlichkeit am Staate betheiligt, dem Staate verpflichtet, aber auch eben so vollständig am Staate berechtigt, zum Staate befugt fühlt. Darin wurzelt die antike Bürgertugend, der republikanische Patriotismus. Dieß rückhaltlose Aufgehen der Subjektivität im allgemeinen objektiven Staatsleben ist aber nur möglich, wenn und solange der Begriff des Vertragsrechts die Substanz des nationalen Rechtsbewußtseins ausmacht und den Staatsorganismus durchdringt. Denn der Gegenstand des Vertragsrechts ist das an sich freie Thun und Lassen des Subjekts, seine Form die Willenserklärung, d. i. ebenfalls eine freie Handlung. Ueberwiegt also das Vertragsrecht im nationalen Bewußtsein, so folgt zunächst von selbst, daß das Subjekt seine Erfüllung und Befriedigung auch vorzugsweise in der Endlichkeit und Aeußerlichkeit der freien That sucht und findet *).

*) Daß im antiken, Griechischen wie Römischen National-Charakter die

Dieſe aber gehört dem allgemeinen, objektiven Daſein, und damit dem Staatsleben an: es giebt keine Handlung, die als ſolche nicht in unmittelbarer Beziehung zu Recht und Sittlichkeit und damit zum Staate ſtände. Setzt alſo das Subjekt ſeine Subjektivität vorzugsweiſe in die Freiheit ſeiner Thätigkeit, d. i. in das Vertragsrecht, und weiß es ſich demgemäß auch zum Staate in einem obligatoriſchen Verhältniſſe, ſo folgt weiter von ſelbſt, daß es ſich auch in allem ſeinem Thun und Laſſen, d. i. ſeiner ganzen Subjektivität nach, an den Staat gebunden fühlt. Denn der Staat iſt ihm danach, einerſeits die Bedingung und Garantie jener freien Thätigkeit, der Fundamental-Vertrag, auf dem alles Vertragsrecht und damit alle freie Thätigkeit beruht; andererſeits die allgemeine rechtliche Objektivität, auf die jede einzelne That ſich bezieht. — Erhebt ſich dagegen die Subjektivität zum Bewußtſein ihrer innern Unendlichkeit und damit zum vollen Bewußtſein ihrer ſelbſt, d. h. zum Perſonen-Rechtsbewußtſein; oder findet ſie ſich und ihre Befriedigung noch in der Ruhe des Beſitzes und Genuſſes, d. h. im Eigenthums-Rechtsbewußtſein: ſo folgt von ſelbſt, daß in beiden Fällen der republikaniſche Staat unmöglich iſt. Denn im erſten Falle reicht die Subjektivität über jene Gebundenheit an das allgemeine, objektive Staatsleben hinaus, und fordert vielmehr für ſich das Recht, in ihrer innern Unendlichkeit, in ihren rechtlichen, ſittlichen, religiöſen Ueberzeugungen frei zu ſein gegen den Staat und das allgemeine National-Bewußtſein; im andern Falle dagegen iſt ſie noch in der Particularität des Beſitzes und der Ausſchließlichkeit des Eigenthums befangen, und hat die Sphäre

---

That über den Gedanken, die Bewegung eines flüſſigen, thatenluſtigen Lebens über die Ruhe des Beſitzes und Genuſſes weit überwog, bedarf wohl keines Beweiſes. Die Römiſche Virtus (d. i. Thatkraft) — und in der Römiſchen Republik kulminirte der antike Staatsbegriff — iſt ſprüchwörtlich als die Subſtanz des ganzen Römiſchen Volks- und Staatslebens anerkannt. Im Griechiſchen Geiſte hatte dieſe Thatkraft allerdings mehr einen künſtleriſchen, als rechtlichen und ſittlichen (politiſchen) Inhalt.

der Allgemeinheit und Objektivität, wie der freien Thätigkeit noch nicht erreicht.

Wird nun jenes vollständige Aufgehen der Subjektivität im allgemeinen (rechtlichen, sittlichen, religiösen) National-Bewußtsein für die Vollendung des Staats-Begriffs erachtet; so war allerdings der antike Staat der Staat schlechthin, der absolute Staat. Denn dieß Aufgehen erscheint nur Einmal in der Weltgeschichte, im antiken Staate, realisirt, weil es eben nur in ihm, d. h. auf der Entwicklungsstufe des Rechtsbewußtseins zum Vertrags-Rechtsbewußtsein möglich war *).

Allein in Wahrheit ist das Vertragsrecht eben so nur ein Moment des Personenrechts, wie der Wille und die That ein Moment der Subjektivität. Die Entwickelung der letzteren ist zugleich die Entwickelung des Rechtsbegriffs und damit des Staatslebens

*) Die nach J. J. Rousseau benannte Theorie des contrât social, die von der theoretischen Seite den französischen Republicanismus der Revolutions-Zeit begründet hat und auf den Amerikanischen einwirkte, ist vorzugsweise aus der Betrachtung des antiken Staatslebens abstrahirt. Es versteht sich indeß von selbst, daß es eine leere Abstraktion, eine bloße theoretische Fiction ist, wenn sie den Staat überhaupt aus dem contrât social *entstehen* läßt, und den Vertragsstaat zum vollendeten, *absoluten* Staate macht. Auch der antike Staat war keineswegs aus dem contrât social entstanden, und eben so wenig war er die letzte Vollendung des Staatsbegriffs. Was an der Theorie wahr ist, hat im Obigen seine Anerkennung gefunden, d. h. es ist allerdings anzuerkennen, daß der Vertragsstaat im obigen Sinne eine Entwickelungsstufe und damit ein Moment des Staatsbegriffs überhaupt ist, nur nicht der Staatsbegriff selbst. — Eben so verhält es sich mit der Hallerschen Theorie. Ihre bornirte Wahrheit besteht im Begriffe des Eigenthumsstaats, auf den die ganze Theorie principiell hinausläuft; ihre Unwahrheit dagegen darin, daß sie diesen Begriff, diesen bloßen Anfang des Staatslebens, ebenfalls zum absoluten Begriffe erhebt, und außerdem in ihn das moderne Bewußtsein von der innern Unendlichkeit und unantastbaren Freiheit der Subjektivität hineinmischt. Damit aber verträgt sich der Eigenthumsstaat so wenig, daß er unmittelbar in baaren Despotismus, d. h. in die Vernichtung des Staatslebens, umschlägt. —

überhaupt. Wie daher die Subjektivität zunächst und unmittelbar im Verhältniß zur Natur steht, und deren relative Ueberwindung, worauf das Eigenthumsrecht sich gründet, zur nothwendigen Bedingung ihrer eigenen Existenz hat, und wie demgemäß der Inhalt ihres Selbstbewußtseins zunächst noch in diesem Verhältnisse, in dieser Ueberwindung, d. i. im errungenen Besitze und Genusse aufgeht; so ist auch das Eigenthums-Rechtsbewußtsein und dessen Realisirung, der Eigenthumsstaat, wie gezeigt, die erste unterste Entwickelungsstufe des Staatsbegriffs. Allein in der Ueberwindung der Natur, im Eigenthum und dessen Ausübung, objektivirt sich nur der Wille und die Thatkraft des Subjekts. In dieser Objektivität sich selbst anschauend, macht demnächst die Subjektivität die freie Bethätigung ihrer selbst im Wollen und Handeln zum Inhalte ihres Selbstbewußtseins. Letztere aber ist nur in jenem gegenseitigen Zusammen- und Ineinanderwirken der vielen Subjekte möglich, welches, wie gezeigt, die Vernunftnothwendigkeit des Vertragsrechts bildet. Wie also in der Entwickelung des Rechts-Begriffs das Eigenthumsrecht in das Vertragsrecht übergeht, so gravitirt in der Entwickelung des Staatsbegriffs das nationale Rechtsbewußtsein nicht mehr im Eigenthums-, sondern im Vertragsrechte, und der Staat erhebt sich zur zweiten Entwickelungsstufe seines Begriffs, zum Vertragsstaate. — Indem nun aber die Subjektivität in jenem freien Wollen und Handeln nur sich selbst bethätigt, in den einzelnen Akten zwar sich selbst objektivirt, aber in ihnen, weil sie eben nur einzelne sind, niemals die Totalität ihrer selbst wieder findet; so erhebt sie sich an dieser Unangemessenheit zunächst negativ zum Bewußtsein ihrer totalen Selbstheit, ihrer Identität mit sich, zu der alle ihre einzelnen Willensakte, wie alle Naturgegenstände nur als ihre, ihr selbst inadäquaten Momente sich verhalten. Und indem zugleich alle diese einzelnen Momente, selbst zusammen genommen, ihre Totalität nicht erfüllen und erschöpfen zu können sich ausweisen, so schreitet sie damit weiter zum Bewußtsein ihrer innern relativen Unendlichkeit fort. Damit hebt sich zugleich ihre Selbstbefriedigung in der Endlichkeit und Aeußerlichkeit der That auf. Diese noch

negative Reflexion der Subjektivität in sich, in der sie nur erst aus der inadäquaten Objektivität sich auf sich selbst zurückbezieht und mithin letztere noch zu ihrer Voraussetzung hat, ist indessen nur der erste Schritt zur Gewinnung ihres persönlichen Selbstbewußtseins. Aus jener auf sich selbst zurückgewiesen, ist das Subjekt genöthigt, seine Selbstbefriedigung in sich selbst, in der innern Welt seiner Vorstellungen und Anschauungen, seiner Ueberzeugungen, Grundsätze und Vorsätze ꝛc., d. i. in seiner subjektiven Gesinnung, zu suchen. Indem es in diese sein Wesen, seinen Werth und seine Geltung setzt, zieht es sich nicht nur aus der Objektivität und Allgemeinheit in seine Subjektivität und Einzelnheit zurück, sondern erhebt sich zugleich über jene; und von der Nothwendigkeit dieser Reflexion in sich durchdrungen, macht es dieselbe und damit die Freiheit seiner subjektiven Gesinnung, die Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit seiner Ueberzeugungen, als ein unantastbares Recht geltend. Damit ist der Uebergang vom Vertragsrechte zum Personenrechte, vom Vertragsstaate zum Personenstaate vollendet. Der antike Staat ging unter, oder was dasselbe ist, in den Germanischen (christlichen) Staat über, als das Christenthum mit der ihm eigenthümlichen göttlichen Energie, zunächst in religiöser Form, die innere Unendlichkeit der Subjektivität aussprach. Die Lehre des Sokrates, auf diese Unendlichkeit, diese Freiheit und Selbstgewißheit des Subjekts zuerst hindeutend, bezeichnet historisch den beginnenden Bruch des Griechischen, die Aufnahme derselben in das Römische Volksbewußtsein (seit der näheren Bekanntschaft mit Griechischer Kunst und Wissenschaft) den beginnenden Verfall des Römischen Staatslebens.

3) Der Germanische Staat, d. h. der auf das Personen-Rechtsbewußtsein basirte, selbst persönliche Staat, hat die Ehre im obigen Sinne, d. h. die Anerkennung des Subjekts als voller rechtlicher Persönlichkeit und damit der Subjektivität in ihrer innern Unendlichkeit, Selbstgewißheit und Freiheit, zum Principe *).

*) Montesquieu hat vollkommen Recht, wenn er die Tugend für die Seele

Aus dieſem Principe, mit dem erſt die volle Anerkennung der Freiheit des Eigenthums, wie des Willens und der That implicite geſetzt iſt, entwickelt er ſich begrifflich nach der dreifachen Gliederung des Perſonenrechts in das Familien-, das Gentil- und National-Recht.

Allein hiſtoriſch fordert ſeine Entwickelung, daß das Eigenthums- und Vertrags-Rechtsbewußtſein, die begrifflich (idealiter) eben nur ſeine Momente ſind, auch erſt realiter, ausdrücklich als ſeine Momente geſetzt werden. Denn hiſtoriſch (nach den Geſetzen der Weltgeſchichte) iſt der Perſonenſtaat, wie er in der Germaniſchen Nationalität hervortritt, nicht etwa eine bloße Fortſetzung und Umbildung des antiken Staates, ſondern wächst, wie alles Hiſtoriſche, aus eigener, ſelbſtändiger Wurzel empor, nur bedingt und getragen von den allgemeinen, welthiſtoriſchen Verhältniſſen, und inſofern allerdings zugleich den antiken Staat wie das Chriſtenthum vorausſetzend. Daher geht auch der Germaniſche Staat hiſtoriſch von dem Eigenthums-Rechtsbewußtſein aus und durch das Vertrags-Rechtsbewußtſein hindurch. Daher macht ſich durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die neuere Zeit hinein einerſeits das Eigenthums-Rechtsbewußtſein zwar nicht als Princip, doch aber als ſelbſtändiges Element, auch in politiſcher Beziehung geltend, und äußert ſich in der rechtlich anerkannten Leibeigenſchaft, in dem Verpfänden und Verkaufen von Land und Leuten ꝛc. Daher endlich tritt andererſeits auch das Vertrags-Rechtsbewußtſein (der Republikanismus) in gleich ſelbſtändiger Haltung und ſcharfer Oppoſition jenem gegenüber, im Mittelalter durch das Städteweſen repräſentirt, in neuerer Zeit durch die drohende Verkehrung des Germaniſchen Princips in den Abſolutismus des orientaliſchen Eigenthumsſtaats gereizt, und daher in der Amerikaniſchen und Franzöſiſchen Revolution gewaltſam zum Princip ſich erhebend. —

---

des antiken Republikanismus, die Ehre dagegen für die Seele der modernen Monarchie erklärt. Allein daß Tugend und Ehre in einem andern Sinne gefaßt werden müſſen, als von ihm geſchehen, wenn die Unterſcheidung hiſtoriſche und begriffliche Wahrheit haben ſoll, iſt eben ſo einleuchtend.

Die Entwickelung des Germaniſchen Staats iſt demnach nicht ſo kurz und einfach, als die des Orientaliſchen und antiken Staats. Sie iſt vielmehr langwierig und complicirt durch das Ineinandergreifen jener zwei verſchiedenen Richtungen, von denen die erſte, negative, das Eigenthums- und Vertragsſtaatsweſen praktiſch und theoretiſch zu überwinden ſucht, die andere poſitiv auf die Entwickelung des Germaniſchen Princips durch ſeine drei begrifflichen Bildungsſtufen hindurch, d. h. vom familiären und gentiliciſchen zum nationalen Staate, abzweckt.

Principiell giebt ſich nämlich der Germaniſche Staat von Anfang an als Perſonenſtaat, zunächſt in der Form des Familienverhältniſſes, zu erkennen. Im Germaniſchen Rechtsbewußtſein iſt nicht nur das Ehe- und Familienrecht als reines Perſonenrecht gefaßt, — die Anerkennung der perſönlichen Rechte des Weibes, und damit des Ehe- und Familienbandes als eines geheiligten, in der innerſten Subjektivität wurzelnden, lebenslänglichen, nicht willkührlich auflösbaren Verhältniſſes, iſt bekanntlich ein alter eigenthümlich germaniſcher Characterzug, — ſondern auch das Staatsleben bildet ſich zunächſt auf derſelben Baſis. Schon die alten Gefolgſchaften (die ſ. g. Gaſindi's), in denen die Anfänge des Germaniſchen Staatslebens und des Lehensweſens liegen, waren weniger ein obligatoriſches, als vielmehr ein perſönliches, auf Treu' und Glauben, perſönliche Achtung und Anhänglichkeit gegründetes Verhältniß, welchem inſofern das Familienprincip zu Grunde lag, als der Sohn oder Bruder meiſt nur aus Armuth die väterliche Familie und deren Sitz verließ, und dafür in das Gaſindi eines Reichen eintrat, alſo gleichſam nur die Familie wechſelte. Eben ſo war das Lehensverhältniß, aus welchem der mittelalterliche Feudalſtaat emporwuchs, urſprünglich ein ganz perſönliches, wie ſchon die anfänglich ſtattfindende freie Vertheilung der ſ. g. Beneficien (Wohlthaten — alſo freie Belohnungen oder Gunſterweiſungen) auf Lebenszeit hinlänglich erweist. Auch hier machte ſich das Familienprincip geltend: denn die Empfänger der Beneficien waren entweder die wirklichen Verwandten des Herzogs oder doch die Mitglieder ſeines Gaſindi's, das, wie erwähnt, gleichſam als

der äußerſte fernſte Kreis der fürſtlichen Familie, in einem ähnlichen Reſpektsverhältniſſe zum Fürſten ſtand, wie die eigentlichen Familienglieder. Die ſpäter eintretende Erblichkeit der Beneficien und die damit gegebene Umwandlung des Beneficial-Verhältniſſes (des Gaſindi's) in das eigentliche Feudal- oder Vaſallenverhältniß war theils eine Folge des noch nicht überwundenen Eigenthums- und Vertrags-Rechtsbewußtſeins, theils eine Conſequenz des begrifflich nothwendigen Uebergangs des Familien-Rechtsbewußtſeins in das gentiliciſche. Je mehr letzteres im Bunde mit jenem zum herrſchenden Principe des Staatslebens ſich emporhob, d. h. je mehr die Vaſallen ſich ſelbſt als ſelbſtändige Eigenthümer und regierende Familienoberhäupter betrachteten und damit gegen ihren Lehnsherrn (den Fürſten) in Unabhängigkeit und Oppoſition traten, deſto mehr mußte der urſprünglich auf das Familien-Rechtsbewußtſein gegründete Feudalſtaat ſich zerſplittern und auflöſen. Je mehr dann in dieſer Zerſplitterung das Rechtsbewußtſein überhaupt ſich particulariſirte, deſto entſchiedener gewann das Eigenthums-Rechtsbewußtſein das Uebergewicht im politiſchen Leben, und deſto energiſcher trat das Vertrags-Rechtsbewußtſein in Oppoſition gegen daſſelbe. Denn in politiſcher Beziehung ſind beide entſchiedene Gegenſätze, deren Einheit eben nur im Perſonenrechte gegeben iſt. Jenes war durch den hohen und niedern Adel, durch die Vaſallenſchaft, dieſes durch das Städteweſen, die Bürgerſchaft, repräſentirt, ſo jedoch, daß dort, wie hier, das gentiliciſche Rechtsbewußtſein die Grundlage bildete (weßhalb ſelbſt in den Städten überall die ſ. g. Geſchlechter, die Patricier-Familien, das Regiment führten). Der Kampf beider Parteien hatte zuletzt nothwendig die Vermittelung der Gegenſätze zum Reſultate: der Fürſt, das Staatsoberhaupt, an welches der Adel durch das Lehnsverhältniß, die Städte in obligatoriſcher Form (durch contraktliche Uebereinkunft) gebunden waren, beugte zuletzt die ſich gegenſeitig aufreibenden Gegner unter ſeine Gewalt, und ſtellte die gebrochene Einheit des Staats, deren rechtmäßiger Repräſentant er war, wieder her. Dieß war zugleich der Uebergangspunkt vom gentiliciſchen zum nationalen Rechtsbewußtſein.

Die einzelnen Adelsfamilien wie die einzelnen Städte betrachteten sich zwar zunächst noch immer als besondere politisch-selbständige Kreise innerhalb des allgemeinen Staatsverbandes. Allein je leichter gerade deßhalb die Fürsten ihre das Ganze zusammenhaltende Macht gegen jedes einzelne Glied geltend zu machen vermochten, desto mehr schwand jene Spaltung und hob sich die Einheit des politischen Nationalbewußtseins.

Darin liegt die historische und begriffliche Nothwendigkeit jener Erhöhung der Fürstengewalt zur absoluten Macht, zu welcher die Entwickelung des Germanischen Staats bereits seit dem 14ten Jahrhundert hinstrebte, und die in Ludwig XIV. ihren Gipfelpunkt erreichte. Denn die Klippe des Personenstaats, in welchem die Subjektivität des Einzelnen eben in ihrer Einzelheit rechtlich anerkannt ist, ist die Zersplitterung des allgemeinen nationalen und politischen Rechtsbewußtseins in die Mannichfaltigkeit und Unabhängigkeit einzelner Rechte und Rechtskreise. Die Gefahr dieser Auflösung fordert einen um so kräftigeren, durchgreifenderen Einigungspunkt des Ganzen. Schon von dieser Seite ist daher die monarchische Regierungsform für den Germanischen Staat eine Nothwendigkeit. Außerdem fordert es der Begriff des Personenstaats, daß auch die Regierung, die Staatsgewalt, persönlich sei, d. h. in Einem Subjekte concentrirt, von Einem Subjekte ausgeübt werde. Die Person des Monarchen stellt aber hier wiederum nur das Princip, die Substanz und Seele des Staats selbst dar, d. h. im Personenstaate ist der Monarch eben nur der Repräsentant der allgemeinen rechtlichen Persönlichkeit überhaupt, der Staat selbst in persönlicher Gestalt, mithin auch eben so stetig, continuirlich, unvergänglich, als der Staat selbst, d. h. nicht in obligatorischer Weise, durch Wahl eingesetzt (wobei Lücken und Unterbrechungen im Regimente unvermeidlich), sondern geborner, prädestinirter Regent, der mit dem Tode seines Vorgängers unmittelbar in dessen Rechte eintritt. Nur dieß kann der Sinn des bekannten Ausspruchs Ludwigs XIV. seyn: L'état c'est moi; wenigstens hat dieß welthistorische, viel gemißbrauchte Wort nur in diesem Sinne seine Wahrheit. Denn im

Perſonenſtaate iſt der Monarch keineswegs, wie im Orient, der Eigenthümer der Regierungsgewalt und damit des Staats überhaupt, ſein ſubjektiver Wille nicht der unbeſchränkte des Eigenthumsrechts, vor welchem auch alle beliebigen Einfälle, alle individuellen Gelüſte und Neigungen, kurz die Subjektivität in ihrer ganzen willkührlichen Beſonderheit, eine (wenn auch nur relative) Geltung haben. Dieſe falſche Auffaſſung des monarchiſchen Princips im Germaniſchen Staate iſt die ſchlechte Kehrſeite jenes berühmten Ausſpruchs, in der Ludwig XIV. wohl ſchon ſelbſt, beſonders aber ſeine Nachfolger und Nachahmer ihn nahmen, und damit die Revolutionszeit mit allen ihren Greueln hervorriefen. Denn gegen dieſe Auffaſſung empört ſich nothwendig das Germaniſche Rechtsbewußtſein. In ihm und vor ihm iſt der Wille des Monarchen nur wahrhaft monarchiſch, autokratiſch, ſofern er in ſeiner perſönlichen Beſonderheit nur die beſondere, perſönliche Form des allgemeinen, ſubſtantiellen (nationalen) Willens iſt, oder was daſſelbe iſt, der Monarch nur Monarch, ſofern ſeine Subjektivität mit der allgemeinen rechtlichen Perſönlichkeit zu concreter Identität vermittelt, jene nur die beſondere, perſönliche, in dieſer Beſonderheit berechtigte Form von dieſer iſt.

Im Germaniſchen, perſönlichen Staate kann ſich daher der Wille des Monarchen nicht iſoliren, ſeine Subjektivität ſich nicht in ihre Particularität zurückziehen; er muß vielmehr ſtets im lebendigen Verbande mit dem allgemeinen nationalen Rechts-Bewußtſein ſich zu erhalten ſuchen. Zwiſchen der Regierung und den Regierten muß daher nothwendig eine vermittelnde Potenz ſtehen, welche ausdrücklich beſtimmt, ausdrücklich berechtigt und verpflichtet iſt, die ſ. g. öffentliche Meinung, d. h. das rechtliche, ſittliche, politiſche Volksbewußtſein in deſſen concretem Ausdrucke (— nur in dieſem Sinne hat der Popanz der öffentlichen Meinung eine Realität —), zu repräſentiren, dem Monarchen darzulegen, und ihm ſo das Mittel zu gewähren, durch das er ſeinen perſönlichen Willen mit dem allgemeinen Willen der Nation in concreter Einheit erhalten kann. Dies iſt die begriffliche, rechtsphiloſophiſche

Bedeutung derjenigen Staatsgewalt, welche im modernen Staatsleben unter den verschiedenen Namen von Parlamenten, Kammern, Repräsentantenhäusern, Ständeversammlungen ꝛc., eine so bedeutende Rolle spielt, und obwohl ihrer historischen Entstehung nach mannichfaltig modificirt, doch überall gleichmäßig und in demselben Sinne sich gebildet hat. Es leuchtet von selbst ein, daß das Doppelverhältniß dieser Staatsgewalt zur Regierung und zum Volke, unbeschadet ihres allgemeinen Begriffs, sehr verschiedenartig bestimmt werden kann. Stets aber wird die verschiedene Fassung dieses Verhältnisses den eigenthümlichen Mittelpunkt und das unterscheidende Kriterium der modernen Staatsverfassungen bilden. Die Rechtsphilosophie hat indeß nur den allgemeinen Begriff im Auge zu behalten. Dieser aber fordert zunächst, daß jene Staatsgewalt in ihrer nothwendigen Existenz, in ihren Rechten und Pflichten, rechtlich anerkannt sei, d. h. daß überhaupt eine gesetzlich ausgesprochene Staatsverfassung bestehe, und alle Potenzen und Glieder des Staats gleichmäßig binde; demnächst, daß jene Staatsgewalt, als Vertreterin des politischen Volksbewußtseins, auch, wie das Volk selbst, nach Ständen geordnet, aus Mitgliedern der verschiedenen Stände gebildet sei*), daß sie aber

*) Im Personenstaate ist jedes Subjekt volle Person, folglich auch mit allen Momenten des Personenrechts, mit dem Eigenthums- und Vertragsrechte, wie mit dem Familien-, dem gentilicischen und Nationalrechte ausgestattet. Der Personenstaat ist aber selbst nur die Realität und Objektivität des persönlichen Rechtsbewußtseins. Daraus folgt dann aber, daß auch politisch jedes Moment des Personenrechts seine Geltung habe, in politischer Realität und Objektivität sich darstelle, d. h. daß der Staat nach den Momenten des Personenrechts sich ordne und gliedere. Diese Momente, in politischer Realität durch eine bestimmte Gliederung der Nation dargestellt, sind die Stände. Der Bauernstand vertritt darin die Sphäre des Eigenthumsrechts, der Bürgerstand die des Vertragsrechts, der Adelstand, und zwar der hohe Adel das gentilicische, der niedere das Familien-Rechtsbewußtsein. Diesen drei besondern Ständen tritt der dreifach gegliederte allgemeine Stand: die Beamten, die Geistlichen, die Gelehrten und Künstler, als Vertreter des allgemeinen National-Rechtsbewußt-

zugleich als vermittelnde Potenz, bei ihrer Ausübung nicht etwa blos die Rechte und Intereſſen des Volks, ſondern eben ſo ſehr die der Regierung vor Augen habe; endlich, daß durch ſie und damit durch die Staatsverfaſſung überhaupt, einerſeits die freie Perſönlichkeit des Monarchen, wie die freie Entwicklung des politiſchen Volksbewußtſeins möglichſt wenig beſchränkt, andererſeits aber die innigſte Einigung zwiſchen jener und dieſem möglichſt befördert werde. Je mehr es gelingt, dieſen Forderungen Genüge zu thun, deſto mehr wird der Germaniſche Staat ſeiner Vollendung ſich annähern. —

4.

Erſt nach dieſem weiten Wege durch das ganze Bereich des Rechtsbegriffs und deſſen Realiſirung hindurch können wir zu dem Ziel und Reſultate unſerer Erörterung, zum Begriffe der politiſchen Freiheit, gelangen. Denn der Begriff der politiſchen Freiheit kann ohne den Begriff des Politiſchen, d. h. ohne den Staatsbegriff, weder entwickelt noch verſtanden werden.

ſeins gegenüber. Irgend einem Stande anzugehören und in ihm politiſch vertreten zu ſein, iſt ein perſönliches Recht und perſönliche Pflicht; welchem Stande dagegen, eben deshalb ein Akt der freien Selbſtbeſtimmung jedes Subjekts. Nur der Adelsſtand macht davon eine Ausnahme, weil die beſondere Ehre, das beſondere politiſche Anſehen der Familie, nicht vom Einzelnen, ſondern eben nur von der ganzen Familie erworben werden kann, d. h. der Adel kann nur ertheilt werden, wenn eine ganze Familie in Ascendenz und Descendenz ſich beſonderer politiſcher Auszeichnung würdig erwieſen hat, geht alſo auch im entgegengeſetzten Falle wieder verloren. — Nur der Germaniſche, perſönliche Staat kann und muß ſich in unterſchiedene Stände gliedern. Der antike Staat weiß nichts von ihnen, weil jeder Bürger zugleich Staatsbeamter, Mitglied der Regierung iſt, mithin alle in gleicher Stellung, in dem Einen allgemeinen Stande ſtehen. Im orientaliſchen Staate dagegen erſcheinen die Stände in Kaſten erſtarrt und zerſpalten, weil hier der Stand nicht ein perſönliches, ſondern, wie das Staatsrecht überhaupt, ein Eigenthumsrecht iſt, alſo auch vom Vater auf den Sohn und Enkel vererbt.

Die politiſche Freiheit, wie ſchon der Name anzeigt, iſt die Freiheit in ihrer Vermittelung mit dem Staate, die durch den Staat geſetzte, beſtimmte und bedingte Freiheit.

Nun iſt aber die Freiheit überhaupt, wie ſogleich im Eingange bemerkt worden, zunächſt jene Spontaneität des Ichs, kraft deren es über die Forderungen ſeines particularen Wohls und des allgemeinen Sittengeſetzes entſcheidet; und auf die dem Ich ſelbſt immanente Nothwendigkeit dieſer Entſcheidung, dieſer Spontaneität, gründet ſich das Weſen der Subjektivität und damit der Rechtsbegriff überhaupt. Dieſe erſte, den Rechtsbegriff involvirende, mit ihm zuſammenfallende allgemeine Form der Freiheit kann daher füglich die rechtliche Freiheit genannt werden. Die Realiſirung des Rechtsbegriffs aber, worin wiederum der Begriff des Staats beſteht, weist, wie gezeigt worden, auf die Sittlichkeit, als auf ihre Vorausſetzung und Bedingung zurück. Dieſe aber beruht, wie ebenfalls ſchon bemerkt, auf der ſpontanen Selbſtentſcheidung des Ichs zur concreten Identität ſeiner ſelbſt (und ſomit aller ſeiner einzelnen Willensakte) mit dem allgemeinen Sittengeſetze, oder was daſſelbe iſt, zur concreten Identität ſeiner Beſonderheit und Individualität mit der Allgemeinheit ſeiner menſchlichen Weſenheit. Dieſe Identität und die Selbſtbeſtimmung des Ichs ihr gemäß und aus ihr heraus iſt die ſittliche Freiheit. Sie als die ideelle Vorausſetzung des Staatslebens reicht über daſſelbe hinaus und iſt von allen Formen deſſelben unabhängig: jedes Subjekt kann und ſoll unter allen politiſchen Zuſtänden ſittlich frei ſein. Umgekehrt iſt dagegen das Staatsleben die Realiſirung des nationalen Rechtsbewußtſeins von der ſittlichen Geſinnung der Nation, und ſomit die Realität der rechtlichen Freiheit von der ſittlichen abhängig. Wie nun der allgemeine Rechtsbegriff ſich in ſich unterſcheidet, und in ſeiner Entwickelung zum National-Rechte erſt ſeine concrete Form und Erfüllung erreicht, in der alle ſeine Momente (Eigenthums-, Vertrags-, Familienrecht ꝛc.) auch als ſolche geſetzt, begrifflich beſtimmt, Momente des National-Rechts ſind; ſo unterſcheidet auch die allgemeine rechtliche Freiheit ſich in ſich, entwickelt ſich zur national-rechtlichen

Freiheit, und erreicht erſt in ihr ihren vollen, in ſich gegliederten, beſtimmten Begriff. Die Realität (Objektivität) dieſer nationalrechtlichen Freiheit iſt nun aber nichts Anderes, als die politiſche Freiheit ſelbſt, eben ſo wie die Realiſirung des nationalen Rechtsbewußtſeins nichts anderes als der Staat ſelbſt iſt. — Somit folgt, daß, wie die Realität der rechtlichen Freiheit überhaupt, ſo auch die politiſche Freiheit zunächſt und principaliter bedingt iſt durch die ſittliche Freiheit der Nation. Alle Geſetze, alle Verfaſſungsurkunden, alle ſ. g. Garantien ſind leere Namen, und können den Sturz der nationalen Freiheit nicht aufhalten, wenn die ſittliche Freiheit wankt, d. h. wenn die politiſche Freiheit, das Rechtsbewußtſein und damit der Staat ſelbſt, in ſeinem Fundamente bereits zerfallen iſt. Der Despotismus, möge er in der monarchiſchen Form der Tyrannis oder in der republikaniſchen Form der Ochlokratie auftreten, kann, weil er die partikulare Individualität und deren Willkühr an die Stelle der allgemeinen Subjektivität und deren Nothwendigkeit, das Unrecht an die Stelle des Rechts ſetzt, nur in einem ſittlich depravirten Volke, im Verfall des nationalen Rechtsbewußtſeins, entſtehen und beſtehen; d. h. der Despotismus iſt eben nur der Uebergang entweder zur Vernichtung der ſelbſtändigen Nationalität oder zur Revolution. —

Die ſittliche Freiheit der Nation iſt indeß nur die begriffliche Vorausſetzung, die ideelle Baſis, auf welcher der Staat ſelbſt und damit die politiſche Freiheit überhaupt ſteht. Die Stufen der Entwickelung der letzteren, die Grade ihrer ertenſiven und intenſiven Größe, ſind dagegen von der Bildung des Staatslebens in Inhalt und Form abhängig. Denn die politiſche Freiheit, als die Realität und Objektivität der nationalrechtlichen Freiheit, kann nur ſo weit reichen, als die Realität und Objektivität des Rechts reicht, d. h. ſoweit das nationale Rechtsbewußtſein ſich im Staatsleben realiſirt und objektivirt hat. Dieſelben Entwickelungsſtufen, die der Staat hiſtoriſch und begrifflich zu durchlaufen hat, ſind demnach zugleich die Entwickelungsſtufen der politiſchen Freiheit, und die Höhe der Staatsbildung die Höhe der politiſchen Freiheit der Nation.

Die Entwickelung des Staatsbegriffs schreitet nun aber, wie gezeigt, Hand in Hand mit den unterschiedenen Hauptmomenten des Rechtsbegriffs fort, wonach als die drei Hauptstufen derselben der Eigenthums-, Vertrags- und Personenstaat sich ergeben haben. Auf jeder dieser drei Stufen hängt die Blüthe des Staatslebens, die (relative) Vollendung des Staatsorganismus, wiederum, wie gezeigt, von dem Verhältniß zwischen Regierung und Volk ab. Die vollendetste Form dieses Verhältnisses ist die unterschiedene, concrete Einheit, so daß das Volk eben so sehr mit der Regierung (mit deren Beschlüssen und Handlungen) als umgekehrt die Regierung mit dem Volke (mit dessen Willen, Bedürfnissen, Interessen ꝛc.) sich unterschieden Eins weiß und erweist. Die extremen Gegensätze dieser vollendeten Form und somit die beiden schlechthin unvollkommensten Formen, — die Formlosigkeit jenes Verhältnisses, ist mithin eben so sehr die abstrakte Trennung, als die abstrakte, ununterschiedene Einheit (Einerleiheit) von Regierung und Volk. In beiden Fällen ist die Staatsform aufgelöst. Denn die abstrakte Trennung ist formaliter eben nur der Despotismus in der monarchischen Gestalt der Tyrannis, die abstrakte Einerleiheit derselbe formale Despotismus in der republikanischen Gestalt der Ochlokratie. Wird das Volk von einer seinem Rechtsbewußtsein, seinen Bedürfnissen und Interessen fremden, abgesonderten Macht regiert, so mögen die Gesetze und Befehle derselben dem Inhalte nach an sich noch so vortrefflich, rechtlich und sittlich sein, der Form nach und für das Bewußtsein des Volks ist die Regierung despotisch: die vollendetste constitutionelle Regierung Europa's, auf einen Afrikanischen Negerstamm übertragen, wird demselben als reiner Despotismus erscheinen. Ist umgekehrt die Masse des Volks unmittelbar selbst die höchste Regierungsgewalt, so wird diese abstrakte Selbstregierung, die kein Recht der Regierten, keine Pflicht gegen sie, keine unantastbare Institution ꝛc. sich gegenüber hat, haltlos den Gelüsten und Leidenschaften des Augenblicks verfallen, und die rechtliche Freiheit des Subjekts, Recht, Sittlichkeit und Vernunft mit Füßen treten. — Zwischen diesen beiden Extremen, in denen dort das

Moment der Einheit, hier das Moment des Unterschieds im Verhältniß zwischen Volk und Regierung, und damit das rechte Verhältniß selbst aufgehoben ist, giebt es nun aber eben so viele Zwischenglieder, als das bloße Uebergewicht des Unterschieds über die Einheit und der Einheit über den Unterschied mannichfaltige Grade zuläßt. Je mehr das Zünglein an der Waage dem Gleichgewichte zwischen Unterschied und Einheit sich annähert, desto vollendeter wird auf jeder Entwickelungsstufe des nationalen Rechtsbewußtseins, d. i. des Staatslebens seinem Inhalte nach, die dem letzteren entsprechende Form desselben sein.

Die politische Freiheit einer Nation ist demnach hinsichtlich ihres Inhalts, d. h. hinsichtlich des Inbegriffs von besondern Rechten und Befugnissen, die sie als die erscheinende Realität des allgemeinen National-Rechts umfaßt, von der Bildungsstufe des im Staate realisirten nationalen Rechtsbewußtseins abhängig; hinsichtlich ihrer Form dagegen, d. h. hinsichtlich der Anerkennung und unverkümmerten Ausübung jener Rechte Seitens aller Volksmitglieder, erscheint sie auf der jedesmaligen Entwickelungsstufe des Staatslebens durch dessen jedesmalige Form, und also durch die besondere Fassung des Verhältnisses zwischen Volk und Regierung bedingt. Schlägt dieß Verhältniß in jene Formlosigkeit oder in den formalen Despotismus um, so ist die politische Freiheit, auf welcher Entwickelungsstufe auch das nationale Rechtsbewußtsein stehen möge, formaliter aufgehoben; und je mehr umgekehrt jenes Verhältniß seiner vollendeten Form, der unterschiedenen Einheit zwischen Volk und Regierung, sich annähert, desto vollkommener wird die der jedesmaligen Entwickelungsstufe des Staatslebens entsprechende politische Freiheit erscheinen. Das Zünglein an der Waage jenes Verhältnisses ist zugleich der Höhemesser der politischen Freiheit. —

1) Die unterste Stufe des nationalen Rechtsbewußtseins stellt sich im Orientalischen Eigenthumsstaate dar. Hier also wird auch die politische Freiheit der Nation in ihrer noch unvollkommensten Gestalt erscheinen. Die Subiektivität, im Eigenthums-Rechts-

bewußtſeln befangen und demgemäß das Vertrags- und Perſonenrecht unter der Kategorie des Eigenthumsrechts faſſend, weiß und fordert noch nichts von der Geltung ihrer ſelbſt in ihrer innern Unendlichkeit. Von Gewiſſens- und Glaubensfreiheit und deren politiſcher Anerkennung kann mithin noch nicht die Rede ſein. Wo ſich im einzelnen Subjekte eine weſentliche Abweichung vom allgemeinen ſittlichen und religiöſen Volksbewußtſein hervorthut, da tritt ſie ſofort, als neue Religionsſtiftung, in revolutionärer Form auf. Denn auch Religion und Sitte erſcheinen noch im Eigenthumsbeſitze, unter der Bothmäßigkeit des Staatsoberhaupts (China) oder eines beſtimmtern Standes (Indien, Aegypten ꝛc.), von dem ſie wie jedes Eigenthumsrecht in beſtimmter, fixirter Form verwaltet werden (— daher die große politiſche Bedeutung der Prieſterkaſte, die ganz der Bedeutung von Religion und Sittlichkeit für das Staatsleben überhaupt entſpricht). — Das Familienrecht, ebenfalls als Eigenthumsrecht betrachtet, läßt nur den Vater als volles Rechtsſubjekt ſtehen: das Kind hat rechtlich keinen freien Willen, ſondern iſt, ſo lange die Eltern leben, ohne rechtliche Selbſtändigkeit, d. h. das Nationalrecht, als das allgemeine Perſonenrecht, ſteht noch nicht über dem Familienrechte, und es giebt mithin keine Freiheit, die dem Subjekte als Gliede der Nation gegen den Familienverband zuſtände. — Ja die Subjektivität weiß und fordert noch nicht einmal die Geltung ihrer freien Thätigkeit, deren rechtlicher Ausdruck das Vertragsrecht iſt. Auch dieſes ſteht vielmehr noch unter der Kategorie des Eigenthumsrechts; und das Standesrecht, die Wahl der eignen Lebensthätigkeit, iſt daher noch nicht frei gegeben, ſondern wird, wie jedes Eigenthumsobjekt, vererbt. Von einem obligatoriſchen Verhältniſſe zwiſchen Volk und Regierung kann daher nicht die Rede ſein. Die Regierungsgewalt kommt vielmehr dem Regenten ebenfalls als Eigenthumsrecht zu; und er hat daher nur die moraliſche Pflicht, den Staat, wie ein guter Hausvater ſeinen Beſitzſtand, zu verwalten, die rechtliche Pflicht, alle vom Rechtsbewußtſein der Nation anerkannten Eigenthumsrechte zu reſpectiren und zu ſchützen. Kein Glied des Volks hat irgend einen rechtlichen An-

spruch oder Antheil an der Staatsverwaltung. Die politische Freiheit der Nation besteht daher ihrem Inhalte nach — mit Ausschluß aller jener vom Eigenthumsrechte verschlungener oder vielmehr im Eigenthums-Rechtsbewußtsein noch nicht enthaltener Rechte — nur in der Berechtigung jedes Staatsgliedes, innerhalb der Sphäre seines Eigenthums seine Subjektivität frei schalten und walten zu lassen, und darin vom Staate geschützt zu werden, d. h. das Nationalrecht und seine Realität beschränkt sich noch auf die Sphäre des Eigenthumsrechts. Je enger diese ist, weil sie eben noch die einzige ist und alle den übrigen Sphären eigenthümlichen Rechte ausschließt, je niedriger also die politische Freiheit der Nation ihrer extensiven Größe nach steht, desto höher steht sie ihrer Intensität nach. Denn weil jeder Staatsbürger (der König wie der Bettler) nur als Eigenthümer nationale Berechtigung hat, so hat er auch innerhalb seiner Rechtssphäre alle Macht und Freiheit des Eigenthumsrechts, alle Freiheit der Laune und des Beliebens, die vor dem reinen Eigenthumsrechte Geltung haben. Von Agricultur-Gesezen im weitesten Sinne, von gesezlichen Handels- und Gewerbebeschränkungen, von Erziehungsgesezen (Schulzwang, Obervormundschaftswesen ꝛc.) hat daher das Volk keine Beeinträchtigung zu fürchten. Eingriffe dieser Art von Seiten der Regierung in die nationale Freiheit des Eigenthumsstaats beweisen vielmehr schon den beginnenden Verfall desselben. Die Klippe, die ihm beständig droht, ist der Despotismus in der monarchischen Gestalt der Tyrannei. Dem Regenten, als dem Eigenthümer der Staatsgewalt, liegt die Versuchung nahe, auch über die Freiheit des Eigenthumsrechts hinaus seiner Willkühr die Zügel schießen zu lassen; und eben so leicht isolirt er sich, kraft seiner einsamen Stellung als absoluter Eigenthümer, in seinem Rechtsbewußtsein von dem des Volks, d. h. er geräth materialiter und formaliter in Despotismus. Das Eigenthumsrecht ist seiner Natur nach zu exclusiv und partikular, als daß nicht in dem Verhältnisse zwischen Volk und Regierung der Unterschied über die Einheit das Uebergewicht gewinnen sollte.

In formaler Hinsicht ist daher im Eigenthumsstaate die politische Freiheit der Nation mit dem Wechsel der Regenten dem mannichfaltigsten Wechsel ihrer Grade ausgesetzt: sie steigt oder fällt, jenachdem die Individualität des Regenten beschaffen ist, ein Fluctuiren, gegen welches im Wesen des Eigenthumsstaats keine Abhülfe zu finden ist. Denn die Regierungsform und damit das Verhältniß zwischen Volk und Regierung ist hier zu sehr bedingt durch den subjektiven Charakter des Regenten; und wegen des Uebergewichts des Unterschieds über die Einheit in jenem Verhältnisse hat der Staat überhaupt keine Macht in sich, die einem zum Despotismus neigenden Regenten die Spitze zu bieten vermöchte. Dieses im Wesen und Begriffe des Eigenthumsstaats liegende Uebergewicht ist der Grundmangel in der Verfassung (Form) desselben, woraus der rasche Verfall der orientalischen Staaten in monarchischen Despotismus sich von selbst erklärt. —

2) Der Vertragsstaat, auf das Rechtsbewußtsein der Nation von der freien, unbeschränkten Thätigkeit jedes Subjekts gegründet, ist, wie bemerkt, der gerade Gegensatz des Eigenthumsstaats: dort die starre Ruhe das Besitzes, die Unbeweglichkeit und das ewige Einerlei fixirter Rechtsverhältnisse; hier die Unruhe und Strebsamkeit eines vielseitigen Lebens, die Spannung der Willens- und Thatkraft, das bewegliche Spiel freier Zwecke und Absichten, der beständige Fluß stets neu sich bildender Rechtsverhältnisse. Hier wird also auch die politische Freiheit der Nation in Inhalt und Form einen ganz andern Charakter annehmen. Zwar das Recht der Subjektivität in ihrer innern Unendlichkeit ist auch hier noch nicht anerkannt, weil noch nicht Inhalt des nationalen Rechtsbewußtseins; die Subjektivität ist vielmehr noch in der Aeußerlichkeit und Endlichkeit der That befangen. Die Gewissens- und Glaubensfreiheit findet daher auch hier noch keine Stätte, wie der Athenische Ostracismus (der gerade die Ausgezeichnetsten wegen ihrer politischen Meinungen und Bestrebungen traf), die Vertreibung der Sophisten und die Verurtheilung des Sokrates, die Spartanischen Prohibitiv-Maßregeln selbst gegen künstlerische Neuerungen, die Römisch-republikanische Unduldsam-

keit gegen Einführung neuer Kulte, Griechischer Philosophen, Schauspiele ꝛc., insbesondere aber die noch immer rechtlich gültige Sklaverei zur Genüge beweist. Diese tiefste, innerste Freiheit kann im Vertragsstaate noch kein Moment der politischen Freiheit bilden, weil die Subjektivität noch nicht in ihrer innern absoluten Besonderheit und Selbständigkeit gefaßt, sondern im obligatorischen Rechtsbewußtsein der Nation noch ganz und gar dem Volke verpflichtet, ganz und gar an die allgemeine, nationale Sittlichkeit und Religion gebunden erscheint. — Dagegen ist das Ehe- und Familienverhältniß, ebenfalls vertragsrechtlich aufgefaßt, einerseits völlig frei, — wir müssen sagen, zu frei, d. h. in Willkühr übergehend; andrerseits eben darum unfrei. Denn die Ehe wird nicht nur rein contraktlich und somit durch freie gegenseitige Einwilligung geschlossen und gelöst, sondern sie konnte (nach dem prätorischen Rechte bis auf Theodosius und Valentinian) auch einseitig, gegen den Willen des andern Ehegatten, und mithin ganz beliebig, wieder aufgehoben werden, — ein offenbarer Widerspruch gegen das Wesen des Vertragsrechts, durch den jeder Ehegatte in Unfreiheit, unter die Willkühr des andern gesetzt erscheint. — Daß die eigentliche Sphäre des Vertragsrechts, die äußere Thätigkeit jedes Subjekts, vollkommen frei gelassen sei, versteht sich im Vertragsstaate von selbst: Jeder wählt vollkommen beliebig seinen Lebensberuf; ja es giebt nicht einmal rechtlich unterschiedene Stände; was davon vorkommt, gehört entweder der früheren Entwickelungsstufe des Eigenthums-Rechtsbewußtseins an, oder sind inconsequent stehen gebliebene Reste derselben. — Da endlich die Regierung durch die Nation selbst in obligatorischer Form stets neu constituirt wird, so ist jeder Staatsbürger, als Constituent der Regierung, nicht nur unmittelbar bei derselben betheiligt, sondern selbst zur Regierung berechtigt, seiner rechtlichen Befähigung nach nicht nur regiert, sondern auch Regent. Diese der Sphäre des eigentlichen Nationalrechts angehörige Befugniß ist das vornehmste, entscheidende Moment im Inhalte der politischen Freiheit des Republikanismus. — Daraus folgt dann von selbst, daß in formaler Hinsicht die politische Freiheit der Na-

tion nur so weit beschränkt erscheint, als sie sich selbst obligatorisch gebunden hat, d. h. im Vertragsstaate erscheint die politische Freiheit der Nation, sofern letztere Ein Ganzes ist, in absoluter Form: alle Gesetze, alle Verbindlichkeiten, alle Beschränkungen sind durch die Nation selbst gesetzt, mithin nur Ausdruck und Bestätigung ihrer Freiheit. Eben darum aber fehlt die Glaubens- und Gewissensfreiheit und damit die Freiheit des einzelnen Subjekts überhaupt; und dieselbe Nation, die in ihrer Einheit, als Ein Ganzes gefaßt, politisch absolut frei ist, erscheint daher in ihrer Unterschiedenheit, als eine Mannichfaltigkeit einzelner besonderer Subjekte, schlechthin unfrei: jeder Einzelne ist als solcher im Verhältniß zum Ganzen der Nation, dem nationalen Rechtsbewußtsein selbst gemäß, ohne alle Berechtigung; und diese Unfreiheit ist dem Vertragsstaate so wesentlich, daß er, sobald das nationale Rechtsbewußtsein sich dagegen aufzulehnen beginnt, alsobald seinem Verfalle entgegengeht*). — Aus diesem eigenthümlichen Widerspruche ergiebt sich dann ein ähnlicher Widerspruch im Wesen der Regierung selbst. Da nämlich das Verhältniß zwischen Regierung und Volk ein obligatorisches, die Regierung also verantwortlich ist, so kommt Alles darauf an, wie das Gericht beschaffen sei, vor welchem sie zur Verantwortung gezogen wird. Diese Gerichtsbehörde kann nun aber wieder nur die Totalität der Nation, selbst die Volksversammlung sein, die entweder selbst nach selbstgemachtem Gesetze richtet, oder doch die Richter bestellt, und das Gesetz ihnen giebt. Ist also der Regent

*) Man wende hiergegen nicht den Schweizerischen oder Amerikanischen Republikanismus unserer Zeit ein. In ihm ist zwar jene Freiheit des Subjekts anerkannt. Allein die Schweiz ist gegenwärtig offenbar eben so politisch unbedeutend, als alle abgelebten Staaten; und die Amerikanische Republik erhält sich nur theils durch den fortwährenden, von äußern, zufälligen Umständen abhängigen Zufluß neuer Quellen, theils durch die abstrakte, auf die Dauer aber unhaltbare Trennung von Staat und Kirche, insbesondere aber durch die starke Beimischung von monarchischen Elementen in ihrer Verfassung.

ſeiner Macht über die Gemüther gewiß, oder hat er, wenn auch an ſich noch ſo widerrechtlich, den Rechtsbegriffen, den Intereſſen und Leidenſchaften des Volks gemäß gehandelt, ſo geht er, trotz der größten Willkühr, trotz der offenſten Ueberſchreitung ſeiner Befugniſſe, frei aus, während er im entgegengeſetzten Falle trotz aller Rechtſchaffenheit und Gerechtigkeit, der Verurtheilung nicht entgehen kann. Die Regierung kann alſo materialiter rein deſpotiſch ſein, ohne formaliter deſpotiſch zu erſcheinen: hat ſie die Majorität des Volks auf ihrer Seite, ſo kann ſie das Recht jedes Einzelnen ungeſtraft mit Füßen treten, d. h. nur die Majorität des Volks iſt politiſch frei, abſolut frei, die Minorität dagegen und damit jeder Einzelne als Einzelner eben darum unfrei, von zufälligen, dem Rechte gleichgültigen Umſtänden, abhängig, beſtändig dem Deſpotismus ausgeſetzt. — Die Klippe des Vertragsſtaats iſt eben darum die dem Eigenthumsſtaate gerade entgegengeſetzte Form des Deſpotismus, die Ochlokratie, der er ſeinem eigenſten Weſen nach eben ſo leicht verfällt, als der Eigenthumsſtaat dem monarchiſchen Deſpotismus der Tyrannei. Denn die republikaniſche Regierung ſteht offenbar dem Volke zu nahe, iſt zu ſehr Eins mit ihm, zu machtlos und unſelbſtändig gegen daſſelbe, d. h. im Weſen des Republikanismus liegt es, daß in dem Verhältniſſe zwiſchen Volk und Regierung der Unterſchied beider zu ſehr zurück, die Einheit überwiegend hervortritt. Die Ochlokratie iſt daher unvermeidlich, ſobald die Sittlichkeit der Nation nur einen Augenblick wankt. Hier iſt keine Hülfe zu erwarten durch den Wechſel des Regenten, der im Eigenthumsſtaate durch Strenge und Gewalt die ſinkende Sittlichkeit des Volks zu ſtützen vermag. Gegen die Ochlokratie empört ſich zwar das verletzte Rechtsbewußtſein der Einzelnen, und jene verwandelt ſich wohl in Folge deſſen in Oligarchie. Allein letztere iſt nur eine andere Form des republikaniſchen Deſpotismus. Der Deſpotismus bleibt, weil der Staat wegen des Uebergewichts der Einheit über den Unterſchied im Verhältniß zwiſchen Volk und Regierung, keine beſondere, der wankenden Sittlichkeit des Volks entgegen zu treten fähige Macht in ſich trägt. Die Einſeitigkeit

dieſes Uebergewichts iſt der formale Grundmangel im Weſen des reinen Republikanismus, der Grund, weßhalb auch hiſtoriſch alle Republiken nur eine kurze Dauer ihrer politiſchen Blüthe gehabt haben.

3) Der Perſonenſtaat endlich hat ſeine Eigenthümlichkeit zunächſt negativ darin, daß er die beiden entgegengeſetzten Einſeitigkeiten des Eigenthums- und Vertragsſtaats in ſich aufhebt, vermeidet. In ihm iſt zwar das Eigenthumsrecht, auch des Regenten als ſolchen, anerkanntes Moment des Inhalts der politiſchen Freiheit der Nation. Aber es iſt nicht herrſchendes Princip, ſondern eben nur Moment, Moment des Perſonenrechts oder der rechtlichen Perſönlichkeit; und der Regent hat daher zwar ein erbliches Eigenthumsrecht an die Regierung, aber nicht als Eigenthümer des Staats, ſondern weil er der Staat ſelbſt in perſönlicher Geſtalt, die unmittelbare allgemeine Perſönlichkeit iſt, und zu dieſer auch das Eigenthumsrecht als principales Grundmoment gehört, mithin ganz ebenſo, wie jeder Staatsbürger Eigenthümer iſt, weil er volle rechtliche Perſönlichkeit iſt, nicht aber (wie im Eigenthumsſtaate) umgekehrt, Perſönlichkeit, weil er Eigenthümer iſt. Eben darum iſt das Eigenthumsrecht nicht ein abſolutes, nicht über die Sphäre des Vertrags- und Perſonenrechts hinübergreifend, ſondern im Gegentheil ihr untergeordnet, der Staat mithin auch berechtigt, ſowohl jedes Eigenthumsobjekt der Einzelnen für ſeine Zwecke, d. i. für die Zwecke der allgemeinen rechtlichen Perſönlichkeit (des ſ. g. allgemeinen Wohls), in Anſpruch zu nehmen, wie überhaupt auf die vernünftige, d. h. dem Begriffe der rechtlichen Perſönlichkeit angemeſſene Eigenthumsverwaltung der Einzelnen zu halten (daher die Vormundſchaft des Staats über Verſchwender ꝛc.). — Ebenſo gehört auch das Vertragsrecht in vollſtändiger Ausdehnung zum Inhalte der politiſchen Freiheit der Nation: Jeder Staatsbürger hat die freie Wahl ſeines Lebensberufes, ſeiner Beſchäftigung und Thätigkeit, mithin auch volle Freiheit zu allen einzelnen (rechtlichen) Willensakten und Handlungen. Allein auch das Vertragsrecht iſt hier nur Moment des Perſonenrechts, und das Subjekt hat daher die

Freiheit seiner Thätigkeit nur, nicht weil es (wie im Vertragsstaate) als Mitcontrahent des allgemeinen Staatsverbandes betrachtet, sondern weil es als volle rechtliche Persönlichkeit anerkannt wird. Das Recht der freien Persönlichkeit derogirt daher dem Vertragsrechte, und alle dieß unveräußerliche Recht verletzenden Vertragspflichten und Befugnisse sind daher ungültig. Demgemäß steht zwar auch die Regierung in einem obligatorischen Verhältnisse zur Nation. Aber weil die Nation als Ganzes, als Staat im Staatsoberhaupte permanent repräsentirt ist, so sind alle Regierungsbeamten zunächst dem Monarchen, und nur in ihm dem Volke verpflichtet, und die Repräsentanten des Volks (Stände, Kammern) haben nur das Recht, die widerrechtlichen Handlungen derselben zu rügen, und auf gerichtliche Untersuchung anzutragen. Der Beamte ist also hier zwischen zwei unterschiedene Staatsgewalten gestellt: Untersuchung und Gericht wird von der allgemeinen Gerichtsbehörde ausgeübt, nach allgemeinen Gesetzen, die weder der König noch die Stände (das Volk) einseitig ändern können; darin liegt im Unterschied gegen den Vertragsstaat die größere Gewißheit eines gerechten Gerichts und somit einer rechtgemäßen Amtsführung der Beamten. Außerdem ist das Beamtenverhältniß keineswegs ein blos contraktliches, vertragsrechtliches, sondern wesentlich ein personenrechtliches, das Vertragsrecht auch hier nur Moment des Personenrechts; d. h. der Beamte ist Amtsperson, das Amt nicht blos eine Verpflichtung zu bestimmten einzelnen Handlungen, sondern Moment seiner Persönlichkeit und also seine ganze Subjektivität, seine ganze Lebensthätigkeit durchdringend; zugleich aber keineswegs das Ganze seiner Persönlichkeit selbst, sondern eben nur Moment derselben, die innere Unendlichkeit seiner Subjektivität freilassend. Demgemäß hat jeder Beamte das Recht, in allen seinen Handlungen nach dem Rechtsbegriffe der Persönlichkeit beurtheilt zu werden, aber eben darum auch die Pflicht, für alle seine Handlungen nach demselben Rechtsbegriffe verantwortlich zu sein. —

In diesem Sinne durchdringt und bedingt das Personenrecht im persönlichen Staate bereits die Sphäre des Eigenthums- und

Vertragsrechts. Da es die Basis des Staats selbst ist, so ist es auch das basirende, entscheidende Hauptmoment im Inhalte der politischen Freiheit der Nation. Sein Begriff ist der Begriff der Persönlichkeit selbst, die immanente Reflexion der Subjektivität in sich oder die innere Unendlichkeit und damit Selbständigkeit und Freiheit des Subjekts als solchen. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist mithin die Grundlage der politischen Freiheit des Personenstaats. Daraus folgt von selbst die Freiheit der Religion, Kunst und Wissenschaft, die Freiheit der Religionsübung, wie der künstlerischen und wissenschaftlichen Thätigkeit jedes Subjekts; denn ohne das Recht, sich in Wort und That zu äußern, sich zu objektiviren, wäre die Glaubens- und Gewissensfreiheit ohne politische Anerkennung, da ja der Staat selbst eben nur die Objektivität und Realität des nationalen Rechtsbewußtseins ist. Der Staat ist nur befugt, gegen die offene Aeußerung meiner rechtlichen, sittlichen und politischen, religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Ueberzeugungen einzuschreiten, soweit Recht und Sittlichkeit dadurch gefährdet erscheinen. Allein weil jedes Subjekt die gleiche Glaubens- und Gewissensfreiheit hat, so dürfen solche Manifestationen derselben in keiner Art eine zwingende Gewalt ausüben wollen, weder auf direkte noch indirekte Weise, mithin auch weder durch Geschenke noch durch Anwendung der persönlichen Autorität, durch Künste der Ueberredung u. s. w. Hält man dieß fest, so ergiebt sich ganz von selbst der ebenso einfache, als evidente Unterschied zwischen Preß- und Lehrfreiheit. Die Preßfreiheit, als Folge und Bethätigung der allgemeinen Glaubens- und Gewissensfreiheit, kann im Personenstaate gefordert, und muß vom Staate gewährt werden, und die Regierung hat daher nur das Recht und die Pflicht, alle auf die Auflösung des Rechts und der Sittlichkeit der Nation gerichteten, d. h. alle revolutionären Schriften zu unterdrücken *). Die Lehrfreiheit dagegen kann nicht in

*) Darunter sind implicite alle auf die Vernichtung der Religion ausgehende Schriften mitbegriffen, d. h. nicht solche, die eine wenn auch noch so radicale Umbildung der Religion beabsichtigen, sondern

demselben Maße gestattet werden. Denn ein öffentlicher, vom Staate selbst bestellter Lehrer übt kraft seiner persönlichen, wie kraft der Autorität des Staats, auf seine noch unselbständigen Schüler (Knaben — Jünglinge) nothwendig einen solchen Einfluß aus, daß deren Glaubens- und Gewissensfreiheit gefährdet ist. Der öffentliche Lehrer, bei dem der Schüler gesetzlich lernen soll und muß, darf also im Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit (und damit implicite der Religion) nicht seine subjektiv beliebigen Meinungen vortragen, sondern nur was zu allgemeiner Gültigkeit gelangt, Moment des National-Bewußtseins geworden ist. Hier hat also der Staat das Recht und die Pflicht einer permanenten Oberaufsicht.

Daß die Glaubens- und Gewissensfreiheit im Germanischen Staate erst so spät, nach der Reformation, zu voller Anerkennung gelangt ist, hat seinen Grund in dem oben angedeuteten Entwickelungsgange desselben, wonach er erst die Stufen des Eigenthums- und Vertrags-Rechtsbewußtseins zu überwinden hatte, ehe er zum Bewußtsein seiner selbst kommen und sein Princip in voller Reinheit erfassen und durchführen konnte. Die katholische Hierarchie,

---

nur rein Gotteslängnerische, alle Religion negirende Schriften. Denn daß das Bestehen des Staats durch das Bestehen der Religion bedingt ist, zeigt begrifflich der Zusammenhang der Religion mit der Sittlichkeit und dadurch mit dem Rechte, historisch der Untergang aller in Unglauben oder Aberglauben verfallenen Staaten. Für sich kann daher Jeder nach Belieben Atheist oder Frömmler sein. Aber daß der Staat um der politischen Freiheit willen verbunden sein soll, zwar nicht revolutionäre Handlungen, wohl aber die Verbreitung von Schriften zu dulden, die auf seinen Untergang hin arbeiten, das ist eine contradictio in adjecto, deren sich nur der blindeste bornirteste Freiheitsschwindel schuldig machen kann. Denn ist nicht die Herausgabe und damit Verbreitung von Schriften auch eine Handlung? Und giebt es einen sinnloseren Widerspruch, als eine politische Freiheit, die den Staat ruinirt, in dem sie doch allein bestehen kann? Die s. g. wissenschaftliche Form wird dann keinen Unterschied machen. Denn den weiten Mantel der Wissenschaft kann man den absurdesten, unsittlichsten und unrechtlichsten Meinungen umhängen. —

die den Glauben gefangen hielt und die Gewissen beherrschen wollte, ist in der That nur die moderne Form des orientalischen Eigenthums-Rechtsbewußtseins der Priesterkaste in Beziehung auf Religion und Sitte; und der lange Kampf des Staats gegen die Kirche hat zugleich die Bedeutung des innerlichen Ringens des germanischen Rechtsbewußtseins in sich selbst um die Ausgeburt und Feststellung seines eigenthümlichen Princips. —

Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist nun aber nur darum das Grundmoment im Inhalte der politischen Freiheit des Personenstaats, weil sie der unmittelbarste, allgemeinste Ausdruck der innern Unendlichkeit der Subjektivität und damit des Begriffs der rechtlichen Persönlichkeit oder des Personenrechts überhaupt ist. Die besondern Momente desselben sind, wie gezeigt, das Familien-, das gentilicische und nationale Recht. Das Familienrecht, als wahrhaft persönliches Recht gefaßt und damit jedes (erwachsene, rechtlich selbständige) Familienglied als volle rechtliche Persönlichkeit anerkennend, begründet von selbst zunächst die Freiheit der Wahl des Ehegatten. Das eheliche Verhältniß ist dann aus demselben Grunde kein blos contraktliches, sondern obwohl vom Vertragsrechte ausgehend, hebt es dasselbe doch zum Momente des Personenrechts auf. Jeder Ehegatte hat daher den andern als volle rechtliche Persönlichkeit, mithin sowohl in seinen Eigenthums- und Vertragsrechten, wie vor Allem in seiner Glaubens- und Gewissensfreiheit anzuerkennen. Als personenrechtliches Verhältniß, d. h. als Verbindung der ganzen Persönlichkeit mit der ganzen Persönlichkeit des Andern, kann aber auch die Ehe nicht durch einen einzelnen momentanen Willensakt rechtlich gelöst werden, sondern nur durch Scheidung der Persönlichkeiten selbst von einander; und ob eine solche das innerste Wesen der Persönlichkeit umfassende Scheidung de facto erfolgt sei, kann nicht dem Ermessen der Ehegatten selbst überlassen bleiben, — denn an dem Bestehen oder Nichtbestehen der Ehe sind zunächst die Kinder, demnächst aber auch der Staat selbst, rechtlich interessirt, — sondern nur durch die allgemeine Gerichtsbehörde entschieden werden (Ehebruch ist nur darum der vornehmste Grund der Ehescheidung, weil

er als faktiſche Eingehung einer andern Ehe der prägnanteſte thatſächliche Ausdruck jener völligen Trennung der ganzen Perſönlichkeit iſt). Jeder Ehegatte hat mithin das Recht, auch wider den Willen des andern Ehegatten auf Scheidung der Ehe anzutragen, aber auch nicht durch die bloße Willkühr des andern, ſondern nur durch Urtheil und Recht geſchieden zu werden; und dieſes Recht, das erſt im Perſonenſtaate zur vollen Anerkennung kommen kann, iſt ein ſehr weſentliches Moment der perſönlichen Freiheit. — Auf demſelben Grund und Boden ſteht das Verhältniß der Eltern und Kinder wie der weiteren Verwandten zu einander, und damit das gentilicíſche Rechtsverhältniß. Es folgt mithin von ſelbſt, daß dem Kinde das volle Recht der Perſönlichkeit, die ganze perſönliche Freiheit rechtlich zuſteht, und es darin nur vom Vater vertreten, keineswegs beeinträchtigt werden darf; daß ferner eben darum, weil es dieß Recht beſitzt, aber noch nicht ſelbſt ausüben und vertheidigen kann, der Staat das Aufſichtsrecht über die Erziehung, das Schutzrecht der Unmündigen, die Obervormundſchaft über die Waiſen ꝛc. hat; daß weiterhin das Kind, zur vollen Perſönlichkeit entwickelt, auch ſofort aus der väterlichen Gewalt (Vertretung) heraus, und zu den Eltern wie zu den übrigen Familiengliedern in das Verhältniß freier Perſonen gegen einander tritt; daß dagegen aber auch dem Familienoberhaupte die Befugniß gebührt, Familiengeſetze, Erbordnungen ꝛc. zu geben, und dadurch für die Ehre und das Anſehn der Familie nach ſeinem freien Ermeſſen zu ſorgen, vorausgeſetzt, daß dadurch die perſönliche Freiheit, das Perſonen- und damit das Eigenthums- und Vertragsrecht der Familienglieder nicht verletzt wird u. ſ. w. Es folgt endlich auch, daß das Staatsoberhaupt ſich zugleich als Familienoberhaupt, als Vater ſeines Volks, das Volk dagegen ſich als ſeine Familie zu faſſen und zu geriren hat, aber freilich nicht als eine Familie unmündiger Kinder, ſondern vielmehr als einen Verband erwachſener, ebenbürtiger, freier, vollperſönlicher Geſchlechtsverwandten. Denn der Perſonenſtaat darf nicht vergeſſen, daß er das Familienverhältniß zu ſeinem urſprünglichen Ausgangspunkte hat, und daß daher daſſelbe als immanentes Mo-

ment fortwährend in ihm lebendig, in seinen Institutionen ausgedrückt, repräsentirt bleiben muß. —

Was endlich das Nationalrecht anbetrifft, so ergiebt sich aus dem Begriffe des Personenstaats von selbst, daß jedes rechtlich vollgültige Subjekt auch als gleichberechtigtes Glied der Nation, als Staatsbürger von gleichen Rechten und gleicher Freiheit anerkannt sei. Das Hauptrecht, das daraus abfließt und ein Hauptmoment im Inhalte der politischen Freiheit der Nation bildet, ist der Anspruch, daß alle Staatsbürger in jener Staatsgewalt, welche das nationale Rechtsbewußtsein repräsentirt und die Vermittelung zwischen Volk und Regierung bildet, gleichmäßig vertreten seien. Darum ist es ein offenbarer Mangel, wenn diese s. g. Repräsentanten des Volks nur von einem gewissen Theile desselben (etwa nur von Solchen, die eine gewisse Summe von Einkommen haben oder von Steuern zahlen) gewählt werden; es ist vielmehr einleuchtend, daß wenn jenes Recht wahrhaft realisirt werden soll, die Mitglieder der s. g. Parlamente oder Kammern ꝛc. nur aus den verschiedenen Ständen des Volks frei gewählt, jeder Stand in ihnen seinen Vertreter haben muß. Denn da jeder Staatsbürger irgend einem Stande nicht nur angehören kann, sondern auch soll, — denn die Gliederung des Staats nach den verschiedenen ihn bildenden Rechtssphären ist eine politische Nothwendigkeit, — und da alle Glieder Eines bestimmten Standes wesentlich gleiche politische Interessen haben; so ist durch die Repräsentation der verschiedenen Stände in Wahrheit jeder Staatsbürger mit vertreten. — In dem Begriffe des Staates als Eines Ganzen liegt dann unmittelbar die unabweisliche Nothwendigkeit, daß jene vermittelnde Staatsgewalt nicht blos nach den verschiedenen Provinzen, sondern aus den Provinzialständen wiederum allgemeine Reichsstände gebildet werden müssen. Eben so evident endlich ist es, daß die Ständeversammlung nicht etwa blos die politischen Interessen der verschiedenen Stände, sondern vor Allem die politische Freiheit der Nation ihrem ganzen Inhalte nach zu vertreten hat. Denn sie vertritt eben das nationale Rechtsbewußtsein in seinem ganzen Umfange. —

Was nun schließlich die Form der politischen Freiheit betrifft, — d. h. die Freiheit, wie sie in der Form des Staats, im Verhältniß zwischen Volk und Regierung, sich gegenständlich darstellt, — so leuchtet ein, daß auch in dieser Beziehung erst im Personenstaate die Ueberwindung der entgegengesetzten Einseitigkeiten des Eigenthums- und Vertragsstaats möglich ist. Im Begriffe des Eigenthumsstaats liegt das einseitige Uebergewicht des Unterschieds über die Einheit zwischen Volk und Regierung: denn das Eigenthumsrecht ist seinem Wesen nach exclusiv, partikular, die Besonderheit über die Allgemeinheit setzend. Der Vertragsstaat dagegen leidet an der entgegengesetzten Einseitigkeit: denn das Vertragsrecht, zum Principe des Staats erhoben und damit die ganze Persönlichkeit in allen ihren Momenten umfassend, bindet die Besonderheit der Subjektivität an die Allgemeinheit des Nationalbewußtseins. Erst das Personenrecht vermittelt die beiden Gegensätze, indem es sie als Momente in sich enthält, und damit eben so sehr aufhebt, als anerkennt. Dem Personen-Rechtsbewußtsein ist der Staat selbst nur der vollkommene Ausdruck, die Objektivität und Realität der allgemeinen rechtlichen Persönlichkeit. Der allgemeine Begriff der letzteren aber fordert gerade einerseits, daß die innere Unendlichkeit, Selbständigkeit und Freiheit und damit die absolute Besonderheit des einzelnen Subjekts anerkannt werde, andererseits aber, daß zugleich *jedes* Subjekt *alle* übrigen in der gleichen subjektiven Freiheit und Besonderheit anerkenne, mithin die *allgemeine* Freiheit als conditio sine qua non gelte, kraft deren und in der allein jedes Subjekt seine subjektive Freiheit und Besonderheit geltend machen, und deren Inhalt wegen seiner Allgemeingültigkeit nur die Totalität der Gebote des Rechts und der Sittlichkeit sein kann. Darauf beruht die formale Freiheit des Personenstaats. Hier ist der Regent Monarch, eine einzelne bestimmte Person, mithin auch als Regent in der absoluten Besonderheit seiner Subjektivität anerkannt; sein Recht der Regierung ist ein selbständiges, eigenthümliches, nicht erst von der Nation ihm übertragen. Insofern steht er also im Unterschiede und Gegensatze gegen das Volk (die Regierten). Zugleich aber ist er

der Repräsentant der allgemeinen Persönlichkeit, der Staat selbst in concreter persönlicher Gestalt, d. h. er ist nur Regent kraft und in der Einheit mit dem allgemeinen nationalen Rechtsbewußtsein, das jene vermittelnde Staatsgewalt vertritt, welche den Willen des Regenten mit dem des Volks in Einklang zu setzen hat. Kraft dieser Vermittelung steht also der Regent stets in Verbindung mit den Bedürfnissen, Interessen, Ansichten, kurz mit dem politischen Bewußtsein des Volks. Und diese Einigung ist eine wahre lebendige Einheit, die den Unterschied nicht ausschließt, sondern fortwährend in sich setzt und aufhebt, in der die Spannung der zu vermittelnden Gegensätze stets Leben und Bewegung erhält. In ihr ist die politische Freiheit der Nation nicht nur als Eines Ganzen, sondern auch als einer Mannichfaltigkeit von besondern Subjekten anerkannt und vertreten. Denn die Freiheit des Ganzen ist gesichert, weil die Regierung nur in der Vermittelung mit dem allgemeinen nationalen Rechtsbewußtsein regiert. Das Recht und die Freiheit der einzelnen Subjekte aber ist verbürgt, weil jeder Einzelne nicht blos einseitig der Macht des Regenten oder dem Willen des Volks und damit den Neigungen und Leidenschaften der Masse gegenübersteht, sondern auch dem einigen Willen zweier, unterschiedener Gewalten unterworfen ist, von denen gerade die Eine das Interesse hat, das Recht der subjektiven Besonderheit, die andere dagegen, das Recht der persönlichen Allgemeinheit zu schützen. Außerdem stehen alle Einzelnen wie alle Staatsgewalten, Regierung und Volk, auf dem gemeinsamen Boden der allgemeinen Staatsverfassung, der sichern Basis gegenseitiger festbestimmter Rechte und Pflichten. Sie bildet gleichsam das Gerippe des Staatsorganismus, das Fundament der politischen Freiheit. Denn sie ist zwar nicht als ein für allemal fixirt, schlechthin unveränderlich anzusehen, sondern im Gegentheil als perfektibel, mit dem fortschreitenden Rechtsbewußtsein der Nation umzugestalten. Aber möge sie ursprünglich herrühren, woher sie wolle, möge sie geschrieben oder ungeschrieben sein, — im Personenstaate kann sie nicht einseitig, weder vom Volke, noch vom Regenten, sondern nur durch den einigen Willen beider ge-

ändert werden. Denn nur ſofern ſie als der adäquate Ausdruck des allgemeinen, nationalen Rechtsbewußtſeins in Beziehung auf das Verhältniß zwiſchen Volk und Regierung heilig gehalten wird, kann der Staat Beſtand haben. —

Nichtsdeſtoweniger verſteht ſich von ſelbſt, daß das Verhältniß zwiſchen Volk und Regierung und damit die politiſche Freiheit der Nation auch im Perſonenſtaate mannichfaltigen Schwankungen ausgeſetzt iſt. Denn es kommt nicht nur darauf an, wie weit das allgemeine Princip deſſelben auch alles Einzelne durchdringt und belebt, ſondern auch ob und wie es in allen einzelnen Fällen gehandhabt wird. Beides hängt von der Bildungsſtufe des Rechtsbewußtſeins und der Sittlichkeit der Nation ab: dieſe iſt ſo ſehr die höchſte, entſcheidende Potenz, daß trotz aller Unvollkommenheiten der Verfaſſung die politiſche Freiheit ſtets da am größten und ſicherſten ſein wird, wo die Sittlichkeit der Nation am feſteſten und gediegenſten iſt. Recht und Sittlichkeit im Nationalbewußtſein lebendig zu erhalten, zu heben und auszubilden, iſt daher die ſchlechthin erſte politiſche Pflicht aller Staatsbürger wie aller Staatsgewalten, der Regierung wie des Volks. —

Hiermit ſchließen wir dieſe blos andeutende Skizze. Der günſtige Leſer wird leicht erkennen, daß es uns vornehmlich darauf ankam, den Begriff des Staats und der politiſchen Freiheit aus Einem einfachen Grundprincipe rein und folgerichtig zu entwickeln, und ihm danach ſeine Stellung zu den übrigen Gebieten des Geiſtes anzuweiſen. Der Begriff des Staats iſt aber der realiſirte Rechtsbegriff, in möglichſter Reinheit durchgeführt. Jedes andere Princip kann nur die Reinheit der Anſchauung trüben, die nothwendigen Gränzen verwiſchen, und die ohnehin confuſe Maſſe der modernen Meinungen und Anſichten noch mehr verwirren. —

Die Idee der Wahrheit als wissenschaftliches Problem.

Von

Dr. Karl Bayer.

Ein Jeder hat sein Gestirn. Des Denkers Auge entzückt vor allen Sternen des Himmels das Sternbild der Wahrheit: dieses himmlischen Lichtes Glanz fesselt sein Auge, gießt Freude, Friede und Klarheit in seine Seele.

Wahrheit zu erkennen ist des Denkers Leidenschaft, sein Glück und sein Trost: wie den Künstler das Bedürfniß der Schönheit beherrscht, so erfüllt den Denker die Liebe der Wahrheit. Die Liebe der Wahrheit ist Gefühl der Vollkommenheit, — Fähigkeit, Alles auf die Idee der Vollkommenheit zu beziehen, Alles im Licht der Freiheit zu sehen. Und dieser Sinn der Wahrheit, diese Liebe derselben, ist die lebendige und geistige Kraft in allem Sein und Wollen und Denken: wir sind und fühlen, wollen und denken nur in Kraft dieser innern Wahrheitsgewißheit, der innern Gewißheit, daß, was wir schön und gut, heilig und vollkommen nennen, innere Wahrheit und selbstständigen Werth hat, daß die Wahrheit reelle Macht, selbstständige Kraft, auf sich beruhende, geistige Wirklichkeit ist.

Weise ist, wer die Wahrheit um ihrer selbst willen liebt. Die Idee der Wahrheit zu denken ist des Denkers Beruf, — ihren Ursprung zu erforschen, ihr Wesen zu ergründen, ihre Gesetze zu entdecken, ihre Zwecke zu begreifen, ihre Kraft, ihre Macht, ihre Wirkungen zu offenbaren, ihre Würde und Selbstständigkeit, ihre Schönheit und Erhabenheit zu preisen, ihre innere Nothwendigkeit zu fühlen, ihre geheimnißvolle Klarheit zu erkennen.

Aber, was der Denker sich selbst gesteht, ist nur das, was ein Jeder thun, was der Mensch sein soll. Wahrheit zu erkennen ist der allgemeine Menschenberuf, unser Aller Bestimmung; nicht ein Recht nur, das wir uns nicht entreißen lassen, sondern das höchste Gut, das wir kennen, und nicht nur ein heiliges Gut, sondern die höchste Tugend und die heiligste Pflicht, aller Pflichten Inbegriff. Erkenne die Wahrheit nicht nur, weil du darfst, sondern erkenne sie, weil du sollst: du sollst sie erkennen wollen, du darfst dieß Recht nicht verläugnen, diese Pflicht nicht versäumen. Die Wahrheit ohne Vorbehalt zu bekennen, ist eine heilige Pflicht, d. i. eine solche, deren Erfüllung uns nicht in Collision bringt mit andern Geboten der Sittlichkeit: wer die Wahrheit zu erkennen strebt, kann nie zweifeln, ob er es dürfe, wenn er eingesehen hat, daß er es soll; und wer die Wahrheit sagt, hat gethan, was ein ausnahmsloses, ewiges, unverbrüchliches Gesetz von ihm fordert. Ein Jeder ist nur in dem Maß achtungswürdig und gut, als er sein Herz der sittlichen und geistigen Wahrheit offen erhält, als er sie in jeder Gestalt zu erkennen fähig und mit Selbstaufopferung zu wollen entschlossen ist.

Aus der Wahrheit quillt die stille Kraft jeder Begeisterung, aus ihr stammt die Macht des Gewissens, nur aus ihr kommt uns der Friede: der Mensch wird, mit freier Hingebung, als ein freier Mensch, oder, ihr widerstrebend, als ihr unterworfen von der Wahrheit zur Wahrheit geführt und geleitet. Darum soll ein Jeder sie erkennen und preisen, aber nur so, wie er vermag, nur in der Art, die ihm gemäß, nur mit den Mitteln, die er sich selbst erworben: nicht mit dem Scheine der Dialektik, sondern mit wissenschaftlicher Freiheit und dem Ernste der Wahrhaftigkeit.

Die Wahrheit ist Leben und Freiheit, Liebe und Seligkeit. In dem umfassenden, realen, universellen Sinne, in dem wir hier von ihr reden, ist die Wahrheit kein formeller Begriff, kein Abstraktum, sondern Quelle des Lebens, Genuß der Freiheit, Bewährung der Liebe: die Wahrheit, die uns frei und glücklich macht, ist kein abstrakter und formeller Begriff, sondern der gehaltvollste, frucht-

barste und zugleich der erhabenste Gedanke, voll Macht, Tiefe und Hoheit.

Formeller Begriff ist die Wahrheit, sowohl für den, der sie als eine Thätigkeit des subjektiven Geistes faßt, als eine Eigenschaft, oder Vollkommenheit des subjektiven Geistes, als die negative Einigkeit des Verstandes mit sich selbst, als die Widerspruchslosigkeit und Consequenz der Denkthätigkeit, — als auch für den, der sie faßt, als ein dem Gedanken von außen gegebener Gegenstand, als eine Satzung, oder als die Widerspruchslosigkeit der Sache, die Einigkeit eines Objektes in sich selbst. Aber auch die Vorstellung von der Wahrheit, als sei ihr Wesen die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem gedachten Gegenstande, ist nur formelle, abstrakte Vorstellung, ohne schöpferische, ohne belebende, ohne begeisternde Kraft. Die Wahrheit ist weder nur subjektive Verstandesthätigkeit, oder nur im Wesen des Objektes begründet, noch formelle und abstrakte Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande, sondern in sich selbst Leben und Geist.

Denn wie könnte sie sonst, wie sie thut, Leben hervorbringen, uns frei machen und glücklich? wie könnte sie sonst, was sie ist, das regulative Princip unserer Erkenntniß- und Bewußtseinsthätigkeit und das constitutive Princip des sittlichen Willens, der geistigen Freiheit sein? Sie kann es nur, weil sie in sich selbst Leben ist, weil sie Freiheit und Seligkeit ist.

Leben und Freiheit in sich selbst hat nur ein Wesen, das in sich selbstständig, das in sich genugsam ist. Die lebendigen, fruchtbaren, selbstständigen Principien der Wissenschaft sind Formen der unendlichen Geistigkeit, Verhältnißbestimmungen des göttlichen Geistes, Eigenschaften und Thathandlungen Gottes. Die Wahrheit als selbstständige Idee, als produktive Wahrheit, ist eine Form des göttlichen Geistes, der Akt der göttlichen Vollkommenheit, der Akt, in dem Gott sich selbst ergreift und bezeuget, der Gedanke Gottes.

Die Wahrheit an sich ist Gedanke Gottes, Gottesvernunft, göttliches Selbstbewußtsein: und überall, wo Wahrheit ist,

stammt sie aus dem Geiste Gottes und kann nur von ihm abgeleitet, nur aus ihm erklärt, nur in ihm begriffen werden. Alles, was uns innere Wahrheit, eigene Evidenz und selbstständigen Werth hat, hat sein ihm eigen Maß von selbstständigem Leben und innerer Freiheit durch seine Verwandtschaft mit dem göttlichen Wesen, durch seine Abstammung aus dem göttlichen Geiste. Der uneigennützige Erkenntnißtrieb, der Muth der Forschung, die sittliche Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit sind uns ehrwürdig, weil sie verwandt sind der Wahrhaftigkeit Gottes; Wahrheitserkenntniß und hingebende Liebe sind uns ein heilig Glück, weil sie ihren Ursprung haben im Geiste Gottes, im göttlichen Gemüthe. Alles, was wir denken und begreifen sollen, bedarf, um gedacht und begriffen zu werden, der Zurückführung auf ein unbedingt selbstständiges Wesen, das, um gedacht zu werden, eines Andern nicht bedarf, weil es des Andern, um zu sein, nicht bedarf. Gottes selbstständige Vollkommenheit ist nicht nur der Erklärungsgrund ihrer selbst, sondern sie ist auch der einzig gültige Beweis, daß Etwas ist, daß Gott ist und seine Welt. Ohne diese göttliche Teleologie ist Alles unerklärlich, Alles in Finsterniß gehüllt. Auch die Natur folgt den Zwecken des Allerzeugers, auch die Geschichte führt aus die Zwecke der göttlichen Weisheit: Alles ist voll Seiner Weisheit und Güte.

Die lebendige Wahrheit ist der Akt Gottes, in welchem begriffen Gott die ihm selbst bewußte Vollkommenheit ist. — Diese lebendige Wahrheit ist das Problem einer selbstständigen Wissenschaft, Princip der Wahrheitswissenschaft. Die Aufgabe dieser Wissenschaft von der Wahrheit ist eine umfassendere, als die der Logik oder der Erkenntnißlehre, sie umfaßt das ganze Gebiet der subjektiven, objektiven und absoluten Vernünftigkeit. Einer solchen Wissenschaft Gegenstand ist das subjektive Bewußtsein in seinen Formen, mit seinen Gesetzen und Regeln, der Ausdruck der Vernünftigkeit in der Welt der Objekte, in den Formen ihres Daseins und mit den Gesetzen und Zwecken ihrer Entwicklung, und das Wesen der Wahrheit als des innern Grundes, des schöpferischen Grundes jener Sphären, als die selbst-

ständige Einheit aller subjektiven und objektiven Gedankenformen, der metaphysische, universelle Gedanke.

Wie verhält sich die Logik, als die Wissenschaft des Gedankens, in den herrschenden Methoden ihrer Behandlung zu der Aufgabe einer Wissenschaft der Wahrheit? Eine Mannichfaltigkeit der Behandlung ist für jede Wissenschaft in dem innern Reichthum ihres Problems, in ihrem realen Gehalte gegeben: je größer dieser Gehalt, dieser Reichthum ist, desto mannichfaltigere Auffassungen, desto vielseitigere Betrachtungen läßt sie zu, je lebenskräftiger das Objekt, desto mannichfaltigere Behandlungen ruft es hervor. Wir reden nicht von der Verschiedenheit der Darstellung oder willkührlicher Behandlung, die nur im Subjekte begründet ist, nicht aus dem Wesen des Objektes hervorgeht, sondern nur von dem wissenschaftlichen Princip, von der auf dem innern Unterschied der Principien beruhenden Mannichfaltigkeit. Diese unterschiedenen Gesichtspunkte, soferne sie dem Objekt wesentliche Gesichtspunkte sind, sind auch, ob zwar beschränkte und einseitige Auffassungen, doch relativ wahre und selbstständige Principien, — Letzteres nämlich, soferne sie in der Einheit des Geistes begriffen werden, als dieses Ursprungs vergessend, nur unwahr und unselbstständig. So viele Probleme im Begriffe der Wahrheit, so viele Standpunkte für die Wissenschaft der Logik, so viele logische Systeme.

Das Problem der Logik, der *Gedanke*, ist der Begriff eines *in sich* fruchtbaren und lebensvollen Verhältnisses, indem er sowohl die Denkthätigkeit, den subjektiven Akt des Bewußtseins, als auch die Realität des Objektes, die Wahrheit des Gedachten in sich begreift. Alle Denkfähigkeit im Subjekte und alle Denkbarkeit des Objektes beruht auf der beiden wesentlichen Beziehung zu einander, auf der *Zusammengehörigkeit und inneren Einheit des Gedankens und des Gedachten*. Diese Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande müssen wir näher bestimmen, ob sie eine natürliche ist oder geistig freie; denn die *nähere Bestimmung dieser Einheit* ist der *Begriff der Wahrheit*.

Wie ist eine solche Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande möglich? Durch diese Frage sind wir gedrungen, eine höhere Einheit zu suchen, welche diesen Doppelsinn, der subjektiven und objektiven Wahrheit, begründet und erklärt; denn nur unter Voraussetzung einer ursprünglichen, dem einzelnen Denk- oder Vereinigungsakte, als metaphysisches, ja als zeitliches prius, zu Grunde liegenden Synthese des Gedankens und des Gedachten können wir uns eine solche Uebereinstimmung, ein solches Einverständniß beider erklären, nur unter dieser Voraussetzung können wir uns erklären, daß wir das, was außer uns, als das, was es ist, zu erkennen, und zu dem, was es sein soll, zu machen vermögen. Die Uebereinstimmung von Denken und Sein, die wir Wahrheit nennen, ist für uns eine werdende, eine sich bildende; aber diese lebendige Genesis des Verständnisses setzt eine ursprüngliche Einheit voraus, ein Einverständniß und eine Eintracht dessen, was Eins werden soll, — eine innere und ursprüngliche Einheit, die jede Vorstellung zufälliger und successiver Verbindung ausschließt. Solche innere Einheit von Denken und Sein ist ein Postulat der theoretischen und praktischen Vernunft: wir können nur Wahrheit erkennen, wenn Wahrheit ist, und nur sittlich handeln, wenn ein sittlicher Geist ist, wenn außer uns und unabhängig von unserm Erkenntnißakt, und sei es auch von uns unverstanden und unbegriffen und nicht gewollt, das an sich Gute und Wahre in selbstständiger Wesenheit besteht.

Aber wenn wir eingesehen, daß eine solche ursprüngliche Synthese aller Erkenntniß vorhergeht und diese allein möglich macht, entsteht uns die Frage, wie sie sein müsse, um diese Wirkungen hervorzubringen. Wäre Gedanke und Sinn durch freiheitslose Nothwendigkeit miteinander verbunden, so würden wir nicht irren können, die Wahrheit nicht zu suchen nöthig haben; würden sie durch einen Akt der Willkühr vereinigt, so würden wir die Wahrheit nicht finden, ihrer nicht gewiß sein können. Wenn überhaupt Wahrheit und Gewißheit ist, wenn die Wahrheit real ist, wenn die Objekte erkennbar sind, wenn unser Denken mit dem, was ist, übereinstimmt, und wir dieser Wahrheit als solcher gewiß sind,

so muß dieſe urſprüngliche Einheit von Denken und Sein eine ſelbſtſtändige, eine weſentliche ſein, — Weſensverhältniß in einem in ſich ſelbſtſtändigen Weſen, mit der innern Nothwendigkeit, welche der Vollkommenheit eigen iſt. Und wenn die Uebereinſtimmung unſeres Gedankens mit dem Gegenſtande eine ſich bildende, wie ſich ſelber erzeugende iſt, wenn wir aus Dunkelheit zur Klarheit, aus Unkenntniß zur Erkenntniß uns emporringen, ſo muß jene urſprüngliche Einheit ſelbſt ein Akt der Freiheit ſein, eine freie That eines in ſich ſelbſtſtändigen Weſens, in dem es ſich ſelbſt ergreift und erfüllt. Denn nur in der Freiheit iſt urſprüngliches Leben, nur die Freiheit gibt ſich ſelbſt Geſetze, nur die Freiheit iſt ſelbſtſtändig, ſich ſelbſt zur That beſtimmend, ihrer ſelbſt Zweck und ihrer ſelbſt Bewußtſein. Auf einem Akte der Freiheit alſo beruhet die Denkfähigkeit im Subjekte, die Denkbarkeit des Objektes, die Uebereinſtimmung von Denken und Sein.

So erkennen wir das Weſen der Wahrheit, indem wir von der Beſchaffenheit und Beſtimmtheit dieſer Uebereinſtimmung auf den ſelbſtſtändigen Grund und das innere Weſen derſelben zurückgehen. Aber mit eigener Evidenz und in ſeinem eigenen Lichte ſtellt das Weſen der Wahrheit ſich dar, wenn wir Gottes Weſen in ſich ſelbſt betrachten: aus Gottes Weſen folgt, daß Wahrheit iſt und Gewißheit, ſelbſtſtändige Wahrheit und innere Evidenz. Freiheit iſt Selbſtthätigkeit eines in ſich genugſamen Weſens, eines Weſens, das, indem es aus ſich ſelbſt thätig iſt, zugleich in ſich ſelbſt Friede hat, Seligkeit und Genüge. Wahrheit iſt Freiheit in ihrer höchſten Form, als ihrer ſelbſt Bezeugung, — Wahrheit iſt Gottes, des Allgenugſamen, Selbſtbezeugung.

Gott iſt göttlich ſelbſtthätig, Gott iſt in unbedingtem, und uneingeſchränktem Sinne frei, weil er im Akte der Selbſtthätigkeit als der in ſich Selige — zugleich der Liebende iſt, er iſt göttlich frei, weil er die Liebe iſt. Der Akt der göttlichen Freiheit, der zugleich der Akt der göttlichen Liebe iſt, die göttliche Selbſtbezeugung, die zugleich ſeiner Liebe Bewährung iſt, — dieſer Freiheitsakt der ewigen Liebe iſt die ur-

ſprüngliche Einheit von Denken und Sein. Wir erkennen die Objekte als das, was ſie ſind, ſie ſind uns erkennbar, es iſt zwiſchen unſern Gedanken und den Gegenſtänden Uebereinſtimmung möglich, weil in Gottes Geiſt Freiheit und Liebe weſentlich vereinigt ſind, weil er in ſeiner Selbſtthätigkeit ſeine Liebe verwirklichet, weil er iſt, wie er ſich denkt, und ſich denkt, wie er iſt. Die urſprüngliche Einheit, das ewige Einverſtändniß von Denken und Sein iſt eine Einigung, ſelbſtthätige Einigung: die freie und ewige That der Einigung im Geiſte Gottes. Als in dieſem Akte der Selbſtbethätigung begriffen, iſt Gott der Allwahrhafte, — dieſe Vollkommenheitsſelbſtbethätigung iſt die Wahrheit. Daß Gott als den, der er iſt, ſich ſelbſtthätig hervorbringt und in ſeiner Freiheit ſelig iſt, daß Gott frei iſt, indem er liebt, dieß iſt der Begriff der lebendigen produktiven Wahrheit, der ächten, realen, objektiven, inhaltsvollen Wahrheit.

Die Wiſſenſchaft der Wahrheit ſucht nicht den formellen Begriff der Wahrheit, auch nicht den Begriff freiheit- und vernunftloſer Wirklichkeit, ſondern die univerſelle Wahrheitsidee, die nicht nur an ſich der Betrachtung würdig iſt und uns durch ihre innere Bedeutſamkeit mit ſpekulativem Erſtaunen erfüllt, ſondern auch allein die Möglichkeit des formellen, abſtrakten Wahrheitsbegriffs begreiflich macht. Die Logik bedarf der Begründung durch dieſe metaphyſiſchen Vorausſetzungen ebenſoſehr, als die Natur und die ſittliche Welt. Das Problem der Wiſſenſchaft der Wahrheit involvirt drei, im Begriff der Wahrheit enthaltene Probleme und läßt alſo einen dreifachen Geſichtspunkt zu. Das erſte dieſer Probleme iſt der Begriffe der Wahrheit, als des göttlichen Gedankens, der lebendigen, produktiven Wahrheit, — die Lehre vom metaphyſiſchen Gedanken, die metaphyſiſche Logik. Sodann iſt der ſubjektive Gedanke, als aus dieſer geiſtigen Einheit losgeriſſen und für ſich betrachtet, Form des Bewußtſeins, Formthätigkeit des Verſtandes, Geſetz des formellen Beweiſes, der Begriff der formalen Wahrheit, — die ſubjektive, formelle, analytiſche Logik. Endlich iſt das gedachte Objekt zu denken, als ein, obzwar ſeiner

nicht im freien Denkakt bewußtes, doch in sich selbst vernünftiges Wesen, — die Lehre von der objektiven Vernünftigkeit, die Lehre von der dem Objekt immanenten Vernünftigkeit, — die objektive Logik. Die erste dieser drei Betrachtungen, die Lehre vom göttlichen Gedanken ist sowohl Voraussetzung und Grund, als auch Resultat der beiden andern; die subjektive formale analytische Logik setzt das Objekt voraus, als ihr gegeben, unfähig das Dasein des Objektes zu begreifen und sich selbst zu verstehen; die objektive, immanente Logik setzt den Gedanken in seinem „reinen Elemente" voraus, ohne noch seinen Ursprung zu erforschen und seine Identität mit dem Wesen der Dinge aus der ursprünglichen Syntheſe im Geiste Gottes abzuleiten. Indem die analytische Logik den Gedanken als reine Formthätigkeit faßt, geschieht es, daß ihr auch diese Formen, die nur im Verhältnisse zum Wesen der Dinge sich entwickeln, nicht als freier Akt des Geistes gefaßt, sondern selbst in Stoff verwandelt werden; und indem die objektive Logik eine natürliche Identität von Denken und Sein voraussetzt, geschieht es, daß das Objekt dieß zu sein aufhört, d. i. aufhört ein Gegenstand freier Erkenntniß, ein Stoff der geistigen Gestaltung und der sittlichen That zu sein. Nur im göttlichen Gedanken ist der Gegenstand der analytischen und der objektiven Logik, der subjektive und der dem Objekt immanente Gedanke zu begreifen; denn nur der göttliche Denkakt ist eine solche Einigung von Thätigkeit und Sein, daß die Freiheit sich in der Liebe ergreift und die Liebe sich in der Freiheit erfüllt. Der freie Gedanke, der wirklich ein Objekt denkt und bestimmt, der inhaltsvolle Gedanke und das Objekt, das würdig ist, gedacht zu werden, sind nur denkbar, wenn ein Wesen ist, das will, indem es denkt, das liebt, indem es frei ist.

In diesem umfassenden Sinne ist die Wissenschaft der Wahrheit analytische Logik, objektive Logik, metaphysische Logik. Wie verhält sich nun die Logik in den herrschenden Behandlungsmethoden zu dieser Aufgabe einer Wissenschaft der Wahrheit? Wir haben gesagt: so viele Probleme der Wahrheitsbegriff in sich schließe, so viele Standpunkte und Principien ließen sich für die Wissenschaft der Logik denken, so viele logische Systeme würden aus die-

ſem Begriffe hervorgehen. Die analytiſch-formale Logik hat ihre Darſtellung in des Ariſtoteles Organon gefunden. Der Begriff des objektiven Gedankens iſt aus dem Principe der Naturphiloſophie hervorgehend von Schelling gefordert und von Hegel für die Logik gewonnen worden. Die Forderung einer verjüngenden Erneuerung und Reformation dieſer Wiſſenſchaft wird nun von Vielen, welche Hegel's Logik nicht befriedigt, vernommen, vorzugsweiſe auch durch das Organ dieſer Zeitſchrift. Eine ſolche Reformation der logiſchen Wiſſenſchaft, ſo daß ein wahrhafter, principieller Fortſchritt gemacht wird, iſt nur möglich durch Metaphyſik und Theoſophie, nur möglich durch Zurückführung der formalen, abſtrakten Wahrheitsbegriffe auf die lebendige Wahrheit im Geiſte Gottes. — Vergl. J. H. Fichte: Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Philoſophie. Fiſcher: Die Idee der Gottheit.

Als der Urheber der analytiſchen Logik das Denken zum Gegenſtand des Denkens machte, wollte er mit den Formen des Bewußtſeins, mit den Geſetzen des analytiſchen Gedankens, mit den Regeln der Dialektik und Syllogiſtik, nicht zugleich die metaphyſiſchen Vorausſetzungen, die geiſtigen Principien, die urſprüngliche Einheit des Gedankens mit dem Gedachten, wie ſie Eins ſind im Weſen des Geiſtes, darſtellen. Durch die Abſtraktion von allem Denkinhalte wurde Ariſtoteles der logiſchen Formen Meiſter, und Urheber des Syſtems der formellen Logik: die Analytik iſt die Wiſſenſchaft des formellen Gedankens, der als bloße Formthätigkeit zu ſeiner Ergänzung, zu ſeiner Erfüllung eines Inhaltes bedarf, ſo daß der Inhalt der Form äußerlich gegeben iſt, und die Form ſich gleichgültig gegen den Inhalt verhält. Die Wahrheit iſt in dieſem Gedankenſyſtem nur formell, nur ſubjektiv, nur abſtrakt; ſie iſt nicht in den Dingen, nicht im Weſen der Objekte begründet, ſondern nur im Gedanken, — formelle Widerſpruchsloſigkeit, Uebereinſtimmung des Gedankens mit ſich ſelbſt. *Οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδός τι καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασι, — ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.* Aristol. Metaphys. E.

Dieſer formelle Wahrheitsbegriff iſt bis zur Erneuerung der

Logik durch die neuere Philoſophie die herrſchende geblieben. Ariſtoteles ſelbſt aber hat die tieferen Principien der Wiſſenſchaft des Gedankens in andern Sphären zu Grunde gelegt, ja die Einheit des νοῦς mit dem νοητόν erkannt. Er hat im dritten Buch der Metaphyſik auf das Ausführlichſte und mit eindringendem Ernſte die Meinung bekämpft, als ſei nicht in den Dingen ſelbſt Weſen und Beſtand: „τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό· — ἡ πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή.“ Dieß Axiom, dieß Princip iſt ihm nicht nur ein logiſches, ſondern ein metaphyſiſches Geſetz, Geſetz und Norm des Seins: jede Lehre, welche dieß Princip läugnet, iſt ihm Sophiſterei; obgleich nicht alle in gleicher Weiſe und in gleichem Grade. Die ſubjektive Faſſung des Gedankens, durch welche der Begriff der Wahrheit auf die formelle Einſtimmigkeit des Gedankens mit ſich ſelbſt beſchränkt wäre, läßt das Objekt in ſeiner Weſenheit beſtehen, ſchützt die Objekte gegen die ſophiſtiſche Dialektik, welche ſie nur als Evolutionen eines actus purus erſcheinen läßt, und als Objekte vernichtet. Vergl. Brandis: „Grundlinien der Lehre des Sokrates.“ Rhein. Muſ. 1. Bd. und „Ueber die vorgebliche Subjektivität der ſokratiſchen Lehre.“ Rhein. Muſ. 2. Bd.

Im zwölften Buche der Metaphyſik hat Ariſtoteles die Einheit des Gedankens mit ſeinem Gegenſtande dargeſtellt, — gerade da, wo er ſollte, wo dieſe Einheit in ihr rechtes Licht geſtellt iſt, bei der Betrachtung der göttlichen Vernunft. Die Identität von Denken und Sein iſt nur an dieſer Stelle, nur in dieſem Zuſammenhange ein wahrhaftes, ſich ſelbſt beweiſendes Princip: — „ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων“ κ. τ. λ. Denn dieſe Einheit iſt nur denkbar als Verhältniß eines Weſens, das in ſich Leben und That, Friede und Seligkeit iſt: ſie ſind Eins in Gott. Die ariſtoteliſche Theologie iſt uns unentbehrlich, um ſeine Metaphyſik, um ſeine Analytik zu verſtehen, um ſeine Begeiſterung mitzufühlen, wenn er in der Metaphyſik, in der Ethik, im Buch von der Seele mit den erhabenſten Worten von der Seligkeit der Wiſſenſchaft und des beſchaulichen Lebens redet, — um einzuſehen, wie aprioriſche Ideen und empiri-

ſche Forſchungen in ſeinem Geiſte auf das Vollkommenſte ſich durchdringen konnten. Die Größe ſeines Geiſtes, die Hoheit ſeiner Geſinnung ergreift uns am mächtigſten da, wo er die Seligkeit des Denkers preist: die Menſchen ſtrebten durch Wahrnehmung, Erinnerung, Erfahrung, Kunſt zur Wiſſenſchaft der erſten Urſachen und Principien — die „ſchwierigſte und erhabenſte" Wiſſenſchaft, „die umfaſſendſte und allgemeinſte, die reinſte und uneigennützigſte, die freieſte und ſelbſtſtändigſte: — *μόνη γὰρ αὐτὴ αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν.*"

Auch bei Platon Hinweiſungen auf die urſprüngliche Einheit von Denken und Sein, Keime einer nicht blos analytiſchen, ſondern transſcendentalen Logik. Auch Platon hat, wie Ariſtoteles, das beſchauliche Leben geprieſen und den uneigennützigen Wiſſenstrieb, er hat die Gegenſtände der Erkenntniß nach ihrem Weſensgehalt unterſchieden, die ewigen, an ſich wahren und nothwendigen, die allgemeinen und durch ſich evidenten, unterſchieden von den einzelnen, werdenden, ſich verändernden, und dieſen unterſchiedenen Erkenntnißgebieten entſprechende Erkenntnißweiſen und Erkenntnißorgane erkannt, für die Objecte der zweiten Art die *δόξα* und *πίστις*, für die erſte Art die *διάνοια* und *φρόνησις*. Die tiefſte Anſchauung Platons vom Verhältniß des Geiſtes zum Weſen der Dinge iſt in den Büchern vom Staat: wie das Sehen zum Sichtbaren und wie zu beiden das Licht ſich verhält, ſo verhalte ſich das Erkennen zum Erkennbaren und zum Erkennen und dem Erkennbaren die Idee des Guten. Die Idee des Guten, die das Auge des Geiſtes ſehend und die Objekte ſichtbar macht, iſt die Idee realer, inhaltsvoller Wahrheit.

Die nachariſtoteliſche Logik unterſchied ſich von ihrem Vorbilde nur durch größere Ueberſichtlichkeit, Ordnung, Vollſtändigkeit, Genauigkeit, Beſtimmtheit und Deutlichkeit, nicht durch größere Klarheit über das Weſen des Denkens, nicht durch tiefere Einſicht in die Bedeutung und den Zuſammenhang der Denkgeſetze. Bei Wolff und Kant iſt die Logik formelle Logik geblieben, Wiſſenſchaft der Formen und Geſetze des Denkens.

Erſt nachdem durch die Reſultate der kritiſchen Philoſophie

die Scheidung zwiſchen dem denkenden Geiſte und dem Dinge an ſich für immer vollbracht zu ſein ſchien, erwachte im Herzen der Menſchheit die Sehnſucht nach einer Wiedervereinigung deſſen, was Gott urſprünglich zuſammengefügt. Der Geiſt verſenkte ſich in das Weſen der Dinge, in den Dingen ſelbſt die verborgene Quelle des Lebens ahnend und ſuchend; theoretiſch und praktiſch, denkend und bildend, wollend und handelnd, ſuchte der Menſch eine verſöhnende Einigung des in der kritiſchen Philoſophie Getrennten im Bewußtſein zu ergreifen und außer ſich darzuſtellen. Eine neue, fruchtbare, weltverjüngende Begeiſterung! Göthe dichtete den Fauſt. Die Gewalt, welche dieß Gedicht über die Geiſter übt, liegt in ſeinem prophetiſchen Charakter: die Zukunft, die es verhieß, iſt für uns eine Vergangenheit geworden, aber die prophetiſche Wahrheit dieſer Dichtung iſt unvergänglich. Dieſer begeiſterten Richtung lebendiger Mittelpunkt war die Philoſophie der Natur: Schelling erkannte im geheimnißvollen Grunde der Dinge, im Weſen der Dinge, Leben und Vernünftigkeit; er begriff den Geiſt der Wahrheit in der Natur, in der Kunſt, in der Geſchichte, in den Religionen der Völker. Dieſer tiefe und fruchtbare Gedanke von der inneren Lebendigkeit der Natur und der Selbſtſtändigkeit des Kunſtwerks, von dem wirkſamen Bildungstriebe der geſchichtlichen Wirklichkeit hatte die umfaſſendſten und mächtigſten Wirkungen auf allen Gebieten des Lebens und Wiſſens: die ſonſt todte Natur erſchien vom Hauche des Geiſtes beſeelt, die Schönheit der Welt erſchloß ſich dem entzückten Auge der Menſchheit, die Geſchichte wurde als ein tiefſinniges Epos, im Geiſte Gottes gedichtet, die Mythologien und Religionen der Völker, als Ausflüſſe einer allverbindenden Weisheit betrachtet; die vergleichende Methode in den Naturwiſſenſchaften, in der Erdkunde, in der Wiſſenſchaft der Sprache, die geſchichtlichen Forſchungen, die auf der Anerkennung der Geſchichte, als innerer Realität, beruhen, alle dieſe und die ihnen verwandten Beſtrebungen ſind demſelben Principe entſprungen, aus derſelben Begeiſterung hervorgegangen.

Das Weſen der Vernunft wurde als in den Objekten

wirksam, und die Wahrheit als objektiv bestehend erkannt; es wurde anerkannt, daß die Wahrheit, wo sie sich zeigte und offenbarte, Wirkung und Produkt einer innerlich und selbstständig wirkenden Bildungskraft sei. So erschien die Logik in der Gestalt, die sie damals hatte, eine wenig bedeutsame Wissenschaft zu sein, — sie hatte ihre Wichtigkeit, ihre Selbstständigkeit verloren. Schelling: „Ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Wenn diese eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie sein sollte, so müßte sie Dialektik sein. Eine solche existirt noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung auf's Absolute sein: dafür kann auch Kant's transscendentale Logik nicht gehalten werden. Versteht man aber unter Logik eine rein formale, sich den Inhalt oder die Materie des Wissens entgegensetzende Wissenschaft, so wäre diese an sich eine der Philosophie direkt entgegengesetzte Scienz, da diese eben auf die absolute Einheit der Form und des Wesens geht, oder, in wie fern sie den Stoff, in empirischer Bedeutung, als das Concrete von sich absondert, eben die absolute Realität, die zugleich absolute Idealität ist, darstellt, sie ist demnach eine ganz empirische Doctrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolut aufstellt. — — Auf gleiche Weise stellt sie Gesetze des Verstandesgebrauches in seinen verschiedenen Functionen, als: Urtheilen, Eintheilen, Schließen, auf. Aber wie? Ganz empirisch, ohne ihre Nothwendigkeit zu beweisen, wegen deren sie an die Erfahrung verweist. — — Gesetzt aber, die Logik ließe sich darauf ein, diese Gesetze aus spekulativen Gründen als nothwendig für dieß reflektirte Erkennen zu beweisen, so wäre sie alsdann keine absolute Wissenschaft mehr, sondern eine besondere Potenz in dem allgemeinen System von Vernunftwissenschaft. Auf die vorausgesetzte Absolutheit der Logik gründet sich ganz die sogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche diese nur in der Unterordnung unter den Verstand kennt." — — „Eine blos empirische, auf Thatsachen beruhende, ebenso wie eine blos analytische und formale Philosophie kann überhaupt nicht zum Wissen

bilden; eine einseitige Philosophie wenigstens nicht zum absoluten Wissen, da sie vielmehr für alle Gegenstände desselben nur einen eingeschränkten Gesichtspunkt bestimmt." — J. J. Wagner: „Es herrscht ein Wahn, als ob durch Abstraktion sich etwas ausrichten ließe, in den Wissenschaften. — — Alle Abstraktion setzt ein Reales und alle Quantität eine Qualität voraus, und alle Nothwendigkeit ruht in dem, was ist. Die Nothwendigkeit dessen, was gedacht wird, ist nur eine Nachbildung der Nothwendigkeit des Seins, — alle Theorie muß consequenter Weise vom Sein ausgehen, zum Idealen aufsteigen und mit der Vereinigung beider schließen."

So enthielt die Polemik gegen die abstrakt formale Logik, wo sie rechter Art war und sich selbst begriff, zugleich die Keime einer neuen Wissenschaft, die jene ersetzen würde, indem sie in sich aufnähme. „Nur in der Persönlichkeit," sagt Schelling, „ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntniß sein muß. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grund verborgene und blos potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind, daß sie allein es sein werden, die jenes öfter, als wir denken, dagewesene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorschwebende und noch von Keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf Ewig bringen werden." — — „Es giebt darum auch eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt z. B. von Poesie und Religion geschieden und etwas ganz für sich Bestehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe Eins ist. — — Man sagt, die Reflexion sei gegen die Idee feindselig, aber gerade dieß ist der höchste Triumph der Wahrheit, daß sie aus der äußersten Scheidung und Trennung dennoch siegreich hervortritt." So hat Schelling, was die objektive Logik zu leisten unternahm, in allgemeinerem und umfassenderem Sinne postulirt.

Auch J. G. Fichte, gleichzeitig mit der Naturphilosophie, unterschied von der gemeinen die transscendentale Logik. Beide

sind nach Fichte ein Wissen vom Wissen, aber verschiedene Ansichten desselben Objekts *). Die Wissenschaftslehre hat das ganze Wissen in allen seinen möglichen Beziehungen, die Logik nur einen Theil vom Wissen, das Denken mit Ausschließung der Anschauung, zum Objekt. Im Wissen ist Verbinden eines Mannichfaltigen zur Einheit. Die gemeine Logik abstrahirt vom Inhalt der Erkenntniß, von diesem zu verbindenden Mannichfaltigen und setzt die Verbindung voraus, setzt das Denken als das schon erzeugte dem erzeugenden Denken voraus. Die transscendentale Logik weiß sich als bloße Reproduction des ursprünglichen Lebens des Wissens: in ihr ist die Verbindung der ursprünglichen Grundelemente des Wissens, des Begriffes und der Anschauung. Die Hauptaufgabe der Wissenschaftslehre besteht darin, die Vorstellungen durch ein einfaches, sich selbst gleiches, durch sich selbst gestaltendes Princip entstehen zu lassen." Fichte ist mit Schelling und Hegel, aber unabhängig von diesen Denkern, der Reformator der Logik.

Der Gedanke und die Forderung objektiver Vernünftigkeit, verselbstständigt und losgetrennt von den höheren Principien und metaphysischen Voraussetzungen der göttlichen Wahrheitsidee, ist das Princip der Logik Hegel's: „der Gedanke, in so fern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, in so fern sie eben so sehr der reine Gedanke ist." — „Der Begriff der Wissenschaft ist, daß die Wahrheit das reine Selbstbewußtsein sei und die Gestalt des Selbstes habe, daß das an sich seiende der Begriff und der Begriff das an sich seiende ist. Dieses objektive Denken ist der Inhalt der reinen Wissenschaft." — „Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins, weil nur in dem absoluten Wissen die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat, und die Wahrheit dieser Gewißheit, sowie diese Gewißheit der Wahrheit gleich geworden ist." — —

*) Transscendentale Logik in Fichte's nachgelassenen Werken I. Band S. 109 ff.

„Das System der Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist."

In einer solchen objektiven Logik ist der Begriff der Wahrheit ebenso einseitig, als er aus dem Gesichtspunkt der analytischen Logik erscheint: Wahrheit ist ihr nicht Uebereinstimmung des Gedankens mit sich oder unserer Vorstellung mit den Gegenständen, sondern die Uebereinstimmung des Objektes mit sich selbst, daß dem objektiven Begriffe seine Existenz entspreche. Eins ist gewonnen. Das Objekt ist als vernünftig erkannt, nicht nur seinem Wesen nach als vernünftig, sondern auch als der Form der Vernünftigkeit theilhaftig: die Form der Vernünftigkeit, die logische Form in der Realität.

Der Begriff der objektiven Logik ist nicht, wie in der analytischen Logik, eine Thätigkeit des subjektiven, das Mannichfaltige zur Einheit zusammenfassenden Bewußtseins, sondern der dem Objekt immanente Gedanke, die für sich seiende Macht der Substanz. Das Urtheil wird in dieser Logik nicht vom Subjekte vollzogen, sondern der Begriff selbst erschließt sich im Urtheil, unterscheidet sich und besondert sich im Urtheile selbst. Den Schluß hatte Aristoteles als die Zusammenfassung Zweier zu einem Dritten gefaßt: „*συλλογισμός ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι*". Nach Hegel schließt sich im Schlusse der Begriff mit sich selber zusammen, ist der Schluß „der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt." — „Der Schluß ist das Vernünftige und alles Vernünftige. — Der Schluß pflegt zwar gewöhnlich als die Form des Vernünftigen angegeben zu werden, aber als eine subjektive, ohne daß zwischen ihr und sonst einem vernünftigen Inhalt ein Zusammenhang aufgezeigt wurde. In der That ist das formelle Schließen das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, daß es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu thun hat. Da aber ein solcher vernünftig nur sein kann durch

die Bestimmtheit, wodurch das Denken Vernunft ist, so kann er es allein durch die Form sein, welche der Schluß ist."

Und also endet auch für diese Logik die Herrschaft jener Methoden, die Sokrates zuerst geübt zu haben scheint, und die Aristoteles zuerst wissenschaftlich begründete: einerseits aus dem Besondern das Allgemeine abzuleiten und unter das Allgemeine das Besondere zu subsumiren, andrerseits aus allgemeingültigen, nothwendigen, durch sich selbst evidenten Wahrheiten den Beweis einer Wahrheit zu führen. Die dem Princip der objektiven Logik entsprechende Methode ist die immanente Dialektik, die innere Selbstbewegung des Inhalts: — „der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstand habende Begriff, somit das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität." —

Hegel hat der analytischen Logik, dem analytisch formalen Wahrheitsbegriffe, ein System objektiver Vernünftigkeit, sich selbst begreifender Wesenheit gegenübergestellt: aber diese objektive Wahrheit ist nicht minder einseitig und abstrakt, als der Wahrheitsbegriff, der der analytischen Logik zu Grunde liegt. Diese objektive Wahrheit, obschon sie die Form der Subjektivität hat, entbehrt der wahrhaften Realität, der auf sich beruhenden Selbstständigkeit. Genugsam in sich ist nur der Geist Gottes; nur der Geist Gottes ruht in heiliger Selbstständigkeit auf sich selbst, ist selbst und erklärt sich selbst durch seine Selbstständigkeit. Der Gedanke im Sinne der Hegel'schen Logik ist kein wahres Princip, weil er weder selbstständig ist, noch aus einem höhern Principe, was ihm göttliche Selbstständigkeit verliehe, abgeleitet ist, — weil er nicht in der Idee eines Wesens, das in sich selbstständig ist, begriffen wird. — „Das Reich des reinen Gedankens, — das Element des reinen Gedankens"? — Wir fragen: woher dieß Element? wodurch ist dieser reine Gedanke, wodurch besteht er, was kann und soll und vermag er? Ist dieser reine Gedanke ein selbstständiges, sich aus sich selbst erklärendes Principium, und ist er fruchtbar in sich selbst und fähig, eine Welt aus sich zu erzeugen?

— Dieser Gedanke nicht, — aber der Gedanke Gottes ist ein solches selbstständiges, fruchtbares, weltschöpferisches Principium: denn Gott liebt, indem er denket. Nur im Geiste Gottes ist jede Form des Gedankens, auch der „reine", logische Gedanke zu begreifen. Wahrheit, subjektiv oder objektiv gefaßt, ist ein bloßes Abstractum, bis wir sie begreifen als einen Akt der göttlichen Vollkommenheit, als ein Verhältniß Gottes in sich selbst.

Wir bedurften einer andern Logik als der aristotelischen, die den Gedanken in seiner Abstraktion vom Inhalte verselbstständigte, wir bedurften einer objektiven, die Vernünftigkeit des Inhaltes begreifenden, einer transscendentalen, inhaltsvollen Logik. Aber Hegel hat nicht aus dem Geiste der Wahrheit, der allein der Grund sowohl des subjektiven Gedankens, als auch der objektiven Wirklichkeit ist, und der allein ihre Uebereinstimmung erklärt, diese und jenen abgeleitet, sondern den objektiven Begriff, in seiner Abstraktion vom lebendigen Geiste, zu einem selbstständigen Principe gemacht. Deßhalb bedürfen wir auch einer andern Logik, als der Hegel'schen! einer andern, als der abstrakt objektiven, einer solchen, die den gehaltvollen Begriff der Wahrheit uns verbürgt, — der metaphysischen Wissenschaft von der Wahrheit. Zum Gedanken einer ursprünglichen Syntheſe des Gedankens mit seinem Objekt werden wir hingedrängt, als zu der Quelle aller Erkenntniß, zum Begriffe lebendiger, produktiver Wahrheit und selbstständiger Gewißheit. Aber dieser Quell des höhern Lebens ist weder im menschlichen Geiste zu finden, noch in den Tiefen und Abgründen der Welt, sondern im Geiste Gottes: nicht auf Psychologie und Anthropologie, nicht auf Empirie ist die Logik zu gründen, sondern auf die Metaphysik vom göttlichen Geiste, auf die metaphysischen, im Geiste Gottes concreten Ideen der Freiheit, der Liebe, der Wahrheit.

J. H. Fichte: „Wir erkennen die Dinge und uns selbst nur darum nach ihrem Wesen, weil sie von Gott ur- und vorgedacht sind, und insofern wir als Erkennende theilhaft werden der Ur-

erkenntniß, durch die Alles ist, in dem es blos Objektives, vom ursprünglichen Bewußtsein nicht Durchdrungenes gar nicht giebt, weil Alles göttlicher Gedanke ist." — „Woher kommt es, daß Natur und Geist in solcher Weise teleologisch einander zugebildet sind, daß die Natur die objektiv gewordene Vernunft ist, daß der Geist seine Subjektivität, sein Denken in ihr wiederfindet und praktisch seine Zwecke ihr aufdrücken kann? — Wie muß jenes höchste Realprincip, jener schöpferische Grund gedacht werden, um die bewußte Einheit von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist erschöpfend daraus erklären zu können? — Was ist für das also beschaffene Wirkliche das allein angemessene Erklärungsprincip? — — Nur insofern und weil die Welt eine urgedachte und gewollte ist, sofern ihr Grund nur in einem denkend-wollenden ewigen Subjekt gefunden werden kann, vermag sie auch objektiv dieses Vernunftsystem zu sein." —

An anderem Orte sagt J. H. Fichte: „Das System der Philosophie hat nicht nur überhaupt auszugehen von einer Wissenschaft des Erkennens, einer Erörterung des Grundverhältnisses zwischen Subjektivem und Objektivem, und sie hat sich hiebei nicht blos zu erheben zum Begriff der Einheit oder Identität beider, sondern muß vielmehr hindurchdringen zum wahren und höchsten Grund dieser Einheit, welcher selbst nur im Absoluten, im Unbedingt-Allbedingenden gefunden werden kann."

Ja, nur im Geiste Gottes. Von dieser Ueberzeugung durchdrungen, versuchte der Verfasser in seiner Schrift „Idee der Freiheit und Begriff des Gedankens", den Gedanken in seiner universalen, metaphysischen, göttlichen Bedeutung als die höchste Form der göttlichen Freiheit und als in der göttlichen Genugsamkeit begriffen, als Verhältniß Gottes in sich selbst darzustellen. — Die Wahrheit, die wir suchen, die der selbstständige Grund ihrer selbst ist und das Geheimniß der Uebereinstimmung vom Denken und Sein erklärt, ist ein Verhalten Gottes in sich selbst: wie verhält sich Gott in sich selbst, indem er denkt, was thut Gott, indem er denkt?

Gott ist die Wahrheit, indem er sich selbst denkt. Als der

in sich selbst Vollkommene, in sich Genugsame verhält er sich in sich selbst, indem er sich aus sich verhält, um sich zu sich zu verhalten. Selbstgenngsamkeit als Selbstbethätigkeit ist Freiheit: Freiheit in ihrer höchsten Form ist sich selbst in der Liebe ergreifende, sich selbst im Frieden verwirklichende, ihrer selbst in der Seeligkeit bewußte Freiheit, ihrer selbst gewisse Selbstbethätigung, — Wahrheit. Wahrheit ist Genugsamkeit im Akte ihrer Selbstbethätigung gedacht.

So ist Gott die Wahrheit als in diesem Akt begriffen gedacht, seiner Göttlichkeit gewiß zu sein, seiner Göttlichkeit Selbstbezeuger zu sein: und dieß ist der inhaltsvolle, allein wahrhaft reale Wahrheitsbegriff, die Wahrheit zu denken als Akt des allein unendlich selbstständigen Subjektes, durch den dieses selbst seiner selbst gewiß ist und sich selber bezeuget. Nur aus diesem, aus dem genugsamen, selbstständigen Geist Gottes ist ein solcher Act, ein productiver, schöpferischer, gehaltvoller Geistesact zu begreifen: Gottes Gedanke ist die Wahrheit, weil er, indem er denket, liebt, und denkt, um zu lieben; und Gottes Vernunft ist die Weisheit, weil er, indem er denkt, seiner uneigennützigen, bedürfnißlosen Liebe Zwecke erfüllt, seiner Seligkeit Fülle mittheilt; Gottes Vernunft ist heilige Weisheit und schöpferische Wahrheit, weil er ist, wie er sich denket, und weil er sich so denket, wie zu sein seinem heiligen Wesen gemäß ist.

Es kann nicht gefragt werden, ob der göttliche Gedanke ein discursives oder intuitives, vermitteltes oder unmittelbares Denken sei: die Form des göttlichen Gedankens ist das freie Verhalten seiner — aus sich zu sich in sich: und alle Denk- und Bewußtseinsformen sind in diesem göttlichen Freiheitsakte begründet und sind nur aus ihm zu erklären. Dieser Akt des göttlichen Gedankens ist das metaphysische Denkgesetz, die universelle Form des Bewußtseins: so daß die Logik, als specielle Wissenschaft des menschlichen Gedankens, die Aufgabe hat, die Denkgesetze aus diesem göttlichen Denkakt zu begreifen, diesen göttlichen Freiheitsakt als den Grund und die Quelle aller Formen des Gedankens

nachzuweisen. Schon Spinoza hat mit Recht gesagt, Gott denke nicht in Schlüssen, und daß durch die Form des Syllogismus der unendliche Gedanke ein endlicher würde, haben nach ihm Alle eingesehen; aber der Schluß ist in menschlicher Schranke ein Bild und Gleichniß dieses göttlichen Actes, sich in sich zu verhalten: im wahrhaften Vernunftschlusse erfüllt und durchdringt die Einheit sich mit sich selbst, aber nicht die Einheit einer abstrakten Objektivität, sondern der Geist, ein geistiges Leben, eine geistige Macht, ein geistiger Akt erfüllt sich in seiner Lebendigkeit: im wahren Vernunftschlusse, im gehaltvollen Schlusse sind die Prämissen ewige und durch sich selbst evidente Wahrheiten, entsprechend den Thathandlungen des göttlichen Geistes, in denen er Freiheit ist und Liebe, — der Schlußsatz ist die ursprüngliche Einheit und Ewigkeit dieser Prämissen, in deren Vereinigung diese Einheit sich als eine freie ergreift und hervorbringt. Der wahre Schluß ist ein Bild der göttlichen Wahrheit: die geistige und sittliche Wahrheit beruhen auf dieser Vereinigung des denkenden und sittlichen Geistes in dem persönlichen Geiste.

Eine Wissenschaft der Wahrheit ist nur denkbar, auf diesem Grunde ruhend: Wahrheit ist nur wo Einheit ist von Denken und Sein; diese Einheit aber ist nur zu begreifen aus dem göttlichen Selbstbezeugungsakte, in dem er, was er denket, zugleich ist und so ist, wie er sich gedacht hat. Aus freiem Liebesentschlusse, sich selbst mittheilend hat er die Welt nach seinem Bilde geschaffen: — wie er die Wahrheit, als seiner Göttlichkeit gewiß, und wie er der Wahrhaftige ist, als der sich selbst Bezeugende, so ist Wahrheit, objektive Wahrheit in dem Objektiven, so ist geistige und sittliche Wahrhaftigkeit und Wahrheiterkenntnißfähigkeit im menschlichen Geiste. Im Menschen, der Gott denkt als den in sich selbstständig genugsamen, der die Quelle aller Wahrheit in Gottes Vernunft erkennt, der die Freiheit und die Liebe liebt, als aus Gott stammend und mit göttlicher Würde begeistet.

Eine Wissenschaft also umfaßt diese drei Wahrheitsformen: die Wahrheit, wie sie objektiv, ihrer selbst unbewußt, die Seele und die Lebendigkeit der Dinge ist, — die Wahrheit, wie

wir ihrer in der Uebereinstimmung unſeres Gedankens mit dem Weſen der Dinge gewiß werden, die Gedankenform unſeres Geiſtes, — und die Wahrheit, wie ſie in Gott iſt, die lebendige ſchöpferiſche Wahrheit, der Gedanke der göttlichen Selbſtergreifung und Selbſtbezeugung. Die beiden erſten Wahrheitsbegriffe ſind nur aus der Idee der göttlichen Wahrheit zu begreifen. Indem wir, was Wahrheit ſei, definirten, haben wir ſie anders nicht beſtimmen können, als in dieſem höchſten Sinne göttlichen Selbſtbewußtſeins. Nur in Gott wird uns klar, was Wahrheit iſt.

Mit Recht hat die neuere Schule die Form der Definition als dem Weſen Gottes unangemeſſen, erachtet; aber ſie hat den wahren Grund nicht angegeben, weil ſie von den Kategorieen, welche die Faktoren der Definition ſind, ſelbſt noch beherrſcht wird. Die Definition iſt für die göttliche Wahrheit eine unangemeſſene Faſſung, ſoferne ihr Weſen allein darin beſtände, in der Gattung die ſpecifiſche Differenz zu bezeichnen, denn die Begriffe des genus und der species ſind auf das, was göttlich, was vollkommen, was in ſeiner Art einzig iſt und eine Vergleichung nicht zuläßt, nicht anzuwenden, ſie ſind auf das, was göttlich iſt, angewendet, unangemeſſene und ſich ſelbſt widerſprechende Beſtimmungen. Aber ſtatt der Gattung, unter die ich Gott nicht ſubſumiren kann, bezeichne ich das Weſen Gottes, das, was ihn über die Gattung, über jeden Vergleich erhebt; und ſtatt der ſpecifiſchen Differenz dieſes Weſens Verhältniſſe in ſich ſelbſt. Gottes Weſen iſt Vollkommenheit, ſeiner Vollkommenheit Selbſtbewußtſein iſt Wahrheit. Nur ſo, nur im Weſen Gottes, kann ich, was Wahrheit ſei, erklären.

Zwei Begriffe ſind in Eins zu denken, um die Wahrheit zu denken: die freie Thätigkeit, die freie Selbſtbezeugung, — aber dieſe iſt nicht ein Abſtractum, „reiner" Gedanke, nicht actus purissimus, ſondern Akt eines Weſens, das ſich nur deßhalb ſo aus ſich verhält, weil es ſich zu ſich verhält, das in ſich ſich verhält in genugſamer Fülle und Selbſtſtändigkeit. — Die Alten haben Gott nicht in ſeiner Fülle gedacht: Anaxagoras und Ariſtoteles,

so tief und erhaben sie von Gott dachten, haben ihn nur als νόησις νοήσεως gedacht, als ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως („τιμιώτερον γὰρ τὸ ποιητικὸν τοῦ πάσχοντος". Arist. de anim. III, 5.) Im Systeme Hegel's ist die absolute Idee nicht minder νόησις νοήσεως. Aber die νόησις ist ein undenkbares Abstractum, wenn sie nicht Akt ist eines gehaltvollen, — eines liebenden und in sich selbstständigen Geistes. Gott ist die denkende Wahrheit, weil er in sich vollkommen ist, er ist Leben und Freiheit, weil er die Liebe ist. Die Wahrheit ist Gott selbst, Gott als seiner selbst Gedanke, als sich denkend.

Wahrheit ist Gottes, weil sie eine Verhältnißbestimmung der Göttlichkeit ist, durch die Gott ist, der er ist, der Genugsamkeit, durch welche Gott er selbst ist. Es ist nicht genug, Gott als den Urheber alles Seins vorauszusetzen und Alles auf seinen Namen zurückzuführen, sondern es kommt auf die Idee der Göttlichkeit an; es kommt für den Begriff der Wahrheit darauf an, Gottes Wahrhaftigkeit so zu denken, wie sie allein der Idee der Göttlichkeit gemäß ist. Wahr und gut ist, was Gott gewollt, was Gott gedacht hat. Gott selbst eben ist der Wahrhaftige, weil er nur gewollt hat, was er gedacht, weil er nur so gedacht hat, wie zu denken seiner Göttlichkeit gemäß ist, wie zu denken göttlich ist. Gottes Wahrhaftigkeit ist willkührfreie Selbstthätigkeit, in der er den Zweck der Liebe, den Zweck der Weisheit erfüllt, — seine Genugsamkeit darstellt, sein Wesen bezeugt.

Die Abstammung aus dem Geiste Gottes ist der Wahrheit göttliche Würde, die Selbstständigkeit der Wahrheit. Die Wahrheit ist selbstständig, beruht auf sich selbst, bezeuget sich selbst, ist ihrer selbst Zweck, weil Gott, indem er die Wahrheit ist, seine Göttlichkeit bezeugt, weil die Wahrheit den Akt, die Selbstbezeugung der göttlichen Selbstständigkeit ist. Was gut und wahr ist, ist an sich selbst gut und wahr, nicht durch ein willkührlich Machtgebot eines übermächtigen Wesens, sondern es ist an sich gut und wahr, weil Gott in sich selbst der Wahrhaftige

ist, weil wahrhaftig und gut zu sein, sein Wesen, seine Göttlichkeit ist.

Die Wahrheit ist also ein positives Wesen, ein inhaltsvoller Gedanke, ein freier geistiger Akt, Selbstgewißheit und ihrer selbst Zweck.

Ein positives inhaltsvolles Wesen! Die geistige und die sittliche Wahrhaftigkeit ist nicht negativ zu fassen. Geistig wahr ist nicht Widerspruchslosigkeit, formelle Uebereinstimmung mit sich, weder des subjektiven Gedankens, noch des Objektes, weder im Sinne der alten Logik, noch im Sinne der objektiven Logik, sondern geistige Wahrheit ist positive Selbstbezeugung der Freiheit, der Liebe, der Vollkommenheit. Und ebenso in der sittlichen Welt. So ehrwürdig die formelle Uebereinstimmung des Charakters mit sich selbst ist, so ehrwürdig subjektive Aufrichtigkeit und Offenheit ist, so gewiß diese Tugenden nur Ausflüsse der sittlichen Wahrhaftigkeit, nur Formen derselben sind, so umfassen sie doch nicht den Begriff der sittlichen Wahrhaftigkeit; denn zu dieser gehört die Erfüllung des sittlichen Zweckes, sie ist die Darstellung und Ausführung des Zweckes der Weisheit. Daß die Wahrhaftigkeit nicht eine blos negative Tugend, sondern das allerpositivste Zeugniß vom selbstständigen Werthe und der göttlichen Würde der Wahrheit und Tugend ist, folgt aus dem Akte der göttlichen Wahrheit. Gott ist wahrhaft, nicht nur deßhalb, weil er hält, was er verspricht, sondern deßhalb, weil er nur verspricht, was zu versprechen göttlich ist, weil er nur verheißet, was zu verheißen seiner Göttlichkeit würdig ist. In Gott ist Wahrheit und Wahrhaftigkeit Eins, er ist der wahrhaftige Gott, weil er die Wahrheit ist: und wahrhaft ist nur der, der die Wahrheit liebt, nur der ist wahrhaft, in dessen Geist und Gemüth Eine Kraft der Liebe ist, der liebende Weise, der fromme Denker. Wir weihen der Wahrheit unser Leben, die kein Abstraktum ist, sondern gehaltvoller Selbstzweck.

In diesem Sinne ist die Wahrheit Selbstgewißheit, Beweis ihrer selbst. Wo ist das Axiom, auf welchem die Kraft jedes Beweises beruht, dessen Selbstgewißheit der universellgültige

Obersatz, die absolut erste Prämisse jeder Beweisführung ist? — ein Axiom, das über jeden Zweifel erhaben, innerliche Wahrheit und Gewißheit hat und aus dem jede Form der Gewißheit entsprungen? — wo ist der unbedingter Grund aller Gewißheit? Was allein in sich selbstständig und um seiner selbst willen ist, ist der Gewißheit unbedingter Grund. So selbstständig in sich ist das Wesen Gottes. Die That, durch die er sich selbst, als den, der er ist, bezeugt, die schöpferische That der Göttlichkeit, d. i. die Wahrheit ist ihrer selbst Zeugniß und Beweis.

Die Wahrheit bezeugt sich selbst, giebt selbst Zeugniß von ihrer innern Wesenheit und Nothwendigkeit. Der Begriff der innern Wahrheit, das Kriterium der Wahrheit dient nicht blos zur Unterscheidung, sondern auch zur Erkennnng, ist nicht blos Organ der Kritik, sondern Wahrheitserkennungsorgan, Kraft der geistigen Produktivität. Die Wahrheit ist auf sich selbst beruhende, in sich selbstständige Selbstgewißheit, sie ist ihrer selbst Kriterium, — sie bezeugt sich, indem sie ist, ist der Göttlichkeit Zeugniß.

Ist sie aber in Gott die freieste That seiner Göttlichkeit, so ist auch in uns die Wahrheit nur für den freien Geist, für den sittlich und geistig freien Menschen. Auch die Freiheit, wie die Wahrheit, umfaßt eine doppelte Forderung; zuerst die negative Freiheit, die Unabhängigkeit, die Vorurtheillosigkeit, die Unbescholtenheit, die geistige Unschuld, — und dann die positive Darstellung der Geistigkeit, die sittliche That der Liebe, die freie Erkenntniß der Wahrheit, die fromme Andacht und Beschaulichkeit. In jenem Sinne frei sein muß ein Jeder, um die formellen Voraussetzungen der Wahrhaftigkeit, um Aufrichtigkeit und Offenheit des Charakters, Vorurtheillosigkeit und Uebereinstimmung seines Verstandes mit sich selbst sich bewahren zu können; die inhaltsvolle Vernunftfreiheit aber ist das Organ, mit dem wir die Wahrheit zu lieben vermögen. Diese geistige Freiheit ist in uns als Wahrheitssinn, als Wahrheitsbedürfniß, als Wahrheitsliebe: diese Wahrheitsliebe, welche ein Akt der gei-

stigen Freiheit ist, ist das Organ für die Erkenntniß der Wahrheit, das selbstständige Wahrheitserkennungsorgan.

Solche liebevolle Ergreifung der Wahrheit, in der wir uns mit der Wahrheit vereinigen, ist der Akt der Erkenntniß, der lebendigen Erkenntniß, die uns frei macht, mit schöpferischer Kraft uns erfüllt. — Der Allgenugsame ist auch der Allgenugthuende, der Alliebende: Wahrheitsliebe, Wahrheitserkenntniß ist Einigung mit dem Geiste der Wahrheit, der, indem er sich denkt, sich fühlt, und indem er sich fühlt, sich mittheilt, sich zu erkennen giebt, die Liebe seiner hervorruft.

Dieser intuitive Erkenntnißakt ist in jeder Erkenntniß das wichtigste, das entscheidendste Moment, dem alle Vermittlungen und Folgerungen untergeordnet und unterworfen sind: — der allzusammenfassende Akt jeder wissenschaftlichen Methode, der Moment der Entscheidung. Die wissenschaftliche Methode ist — „Selbstbewegung des Inhalts, immanente Dialektik." Dieser große, geistbefreiende Gedanke hat die entgegengesetzte Wirkung gehabt von der, welche er hätte haben sollen; er hat die beschränktesten und beschränkendsten Vorstellungen und Ansichten über das Wesen der Methode zu den herrschenden gemacht. Ist die Methode die innere Selbstbewegung der Sache, so hat die Wissenschaft ihr Urbild im ewigen System der Natur und des Geistes; nur die freieste Reproduktion ist im Stande, die gehaltvolle Nothwendigkeit, die Fülle und Lebendigkeit, die Wahrheit und Unendlichkeit dieses ewigen Systemes darzustellen. Die wissenschaftliche Methode ist ein wesentlicher Theil der Wahrheitswissenschaft, die Methode ist die Darstellung der Wahrheit als lebendigen Verhältnisses ihrer in sich selbst.

So viele Kategorieen und Probleme, so viele Methoden. Denn die Methode ist Selbstentwicklung des Objektes, Selbstentfaltung des Problemes, Selbstvermittlung des Princips, Selbsterzeugung des Resultats. Für mathematische Wahrheiten die mathematische, für Erfahrungsgegenstände die induktive, für ethische, logische, metaphysische, die spekulative Methode. Platon unterschied für verschie-

dene Erkenntnißgebiete entsprechende Erkenntnißweisen und Erkenntnißorgane, und Aristoteles hat zuerst diese verschiedenen Methoden in Anwendung gebracht.

Die spekulative Methode ist die Selbstentfaltung der dem System zu Grunde liegenden Idee vom Absoluten, von Gott, die Selbstentfaltung seines Principes. Unmöglich ist es, daß eine Methode, weil sie als dem Princip eines besondern Systemes entsprechend vortrefflich ist, die universale Norm aller Wissenschaft sei: die Methode Hegels ist, als dem Princip seines Systemes vollkommen entsprechend, nicht anwendbar auf ein System, das andere metaphysische Principien hat. Diese Methode ist die wahre nur in den Schranken dieses Systemes, — so relativ wahr, als dieses System selbst; es ist unmöglich, „die formale Wahrheit" von der „materialen Unwahrheit" zu scheiden. Die Methode der Evolution, der Evolution durch die Dialektik des innern Widerspruchs oder des harmonischen Gegensatzes entspricht nicht den ursprünglichen Verhältnissen im göttlichen Geiste und entbehrt jenes Moments der produktiven Einigung.

Wenn wir, vom innern Wahrheitssinne geleitet, aus dem Gebiete der Endlichkeit zur Forderung eines Unbedingten uns erheben, ist der Gedanke der unbedingten Geistigkeit, ist die Idee der Göttlichkeit uns innere Wahrheit und selbstgewisse Evidenz, Anfang und Ende aller Spekulation, intellektuelle Anschauung, intellektuelle Liebe, Klarheit, die sich selbst durchleuchtet. Dieser Akt der Erkennung, diese Klarheit des Geistes ist in Einem Gedanke und Gefühl, aller Sinnen und Kräfte und Vermögen zusammenwirkende Kraft der Liebe und Erkenntniß. Dieß ist der Anfang, nicht im Subjekte, nicht im Objekte, sondern der ewige Anfang, der zugleich das Ende ist: Gottes Wesen, als Verhältniß seiner in sich, wird erkannt durch diese Gesammtthat des Geistes, in dieser Ganzheit und Klarheit des Geistes, in dieser Idee der Vollkommenheit.

In dieser Bestimmtheit, in dieser Begründung, in diesem geistigen Lichte ist die Wahrheit Problem und Princip einer selbstständigen Wissenschaft, welche, ihre Quelle habend in der Meta-

physik Gottes, andere Wissenschaften, die ihr zuströmen, in sich aufnimmt und mit sich vereiniget: Wissenschaft der Erkenntniß, des Gedankens, der göttlichen Wahrheit.

Wie dieses Princip in sich selbst selbstständige Bedeutung hat, so ist es auch fruchtbar für den sittlichen Geist und die sittliche Welt: der Begriff der innern Wahrheit, die Anerkennung der Wahrheit als des selbstständigen Zweckes ist die Ueberzeugung, die Menschen fromm und glücklich, der Glaube, der sie groß und gut macht. In einer spätern Abhandlung werden wir das Kriterium der Wahrheit in der Religion, die ethische Bedeutung dieses Principes für unser religiöses Bewußtsein darzustellen versuchen.

Der Begriff des negativ Abſoluten und der negativen Philoſophie.

An

Herrn Dr. theol. Ch. H. Weiße

vom Herausgeber.

Indem ich nach manchen äußern Abhaltungen jetzt mich anſchicke, verehrter Freund, Ihre an mich gerichteten Sendſchreiben *) zu beantworten; erlauben Sie mir gleich zu Anfang eine allgemeine Erklärung darüber, in welchem Sinne ich dieſelben aufgefaßt habe, was mir daher auch bei deren Beantwortung der leitende Geſichtspunkt werden mußte. Trotz dem nämlich, daß Sie mir darin Ihre Philoſophie als eine der Form und dem Inhalte nach gegneriſche bezeichnen, und zugleich als die einzig wahre Fortſetzerin der durch Schelling und Hegel bisher geleiteten Spekulation der Gegenwart, — früher hatten Sie Sich, wenigſtens öffentlich, weit weniger ausſchließend über dieß Alles erklärt: — ſo kann ich dennoch, ohne im Geringſten darum unſern wahren, in Einem Punkte principiellen Gegenſatz zu verläugnen, in dieſem keineswegs nach meiner Denkweiſe die Elemente zu einer principiellen Gegnerſchaft auch unſerer Philoſophieen finden, deren Ziel und eigenthümliche Grundanſichten vielmehr, ſelbſt nach dem in vielen Zügen neuem Berichte, den Sie jetzt von der Ihrigen gegeben haben, weſentlich übereinſtimmen und ſo auch erkannt worden ſind von unſern Freunden, wie Gegnern. Will man nun beobachtet haben, daß auch ſonſt nahverwandte Parteien, wenn ſie

*) „Das philoſophiſche Problem der Gegenwart. Sendſchreiben an J. H. Fichte von Ch. H. Weiße". Leipzig 1842.

ſich von ihrem gemeinſchaftlichen Urſprunge abgelöst haben, deſto widerwilliger gegen einander erregt werden, je unweſentlicher Jedem die Zugeſtändniſſe ſcheinen, welche der Andere, ſonſt Einverſtandene, ihm zu machen hätte, und wenn wir in der That noch jüngſt die ärgſte Befehdung unter den philoſophiſchen Glaubensgenoſſen der Hegel'ſchen Mutterkirche haben ausbrechen ſehen: ſo liegt es nur an uns, dieß anders zu halten, weniger der gemeinſchaftlichen Mutter zu Liebe, welche gegen Einen von uns, vielleicht gegen uns Beide, ziemlich im Verhältniſſe einer Stiefmutter verblieben iſt, als um des hohen Vaters willen, zu welchem dauernd die Philoſophie zurückzuführen, wir Beide wohl als den Hauptzweck unſers wiſſenſchaftlichen Lebens betrachten, zum Geiſte einer gründlich durchgeführten theiſtiſchen Spekulation. In meinen Augen zum Mindeſten begründet dieß das entſcheidende Kriterium meines Einverſtändniſſes, und Sie werden mich in meinen wiſſenſchaftlichen Sympathieen und Antipathieen, hoffentlich bis an das Ende meiner Laufbahn, darin nur der Sache, nicht dem Namen folgend, mir getreu finden. Wenn nun aber ſelbſt aus dem engern Kreiſe der Hegel'ſchen Schule jetzt faſt alle auf Selbſtſtändigkeit des Denkens Anſpruch machende Glieder derſelben ſich jener entſcheidenden Erhebung in den Theismus entgegendrängen, wenn ich dieß nur als ein längſt erwartetes, weil in der Sache begründetes, darum jedoch nicht weniger freudiges, uns Alle verſöhnendes Ereigniß betrachten kann: wie ſollte ich Ihnen, dem mit uns Andern in jenem urſprünglichen Einverſtändniſſe Verbliebenen, nicht immer noch mich doppelt verbunden wiſſen?

Dazu kommt noch ein weiterer, halb ſonderbarer Umſtand, welcher vollends, auch nach ihrem äußern Erfolge, Ihre „Sendſchreiben" mir nicht gegneriſch erſcheinen läßt. Wenn Sie nämlich auch zu Anfang Ihrer Schrift gegen mich auszogen, gleich jenem altteſtamentlichen Seher des nachdrücklichſten Willens mir zu fluchen, ſo hat ſich doch Ihnen, gleich ihm, im weitern Verlaufe Ihr Fluch in Segen, wenigſtens in Beſtätigung des Weſentlichen verwandelt. Während Sie Anfangs, aus faktiſcher Unkenntniß meiner nähern Lehre über Dreieinigkeit, ewige und zeitliche Schöpfung

u. s. w., manche Punkte bei mir vermissen, die Ihnen (mit Recht) entscheidend dünken zur wahren Lösung „des spekulativen Problems der Gegenwart"; müssen Sie am Schlusse Ihrer Schrift, da Sie Sich unterdeß über den wirklichen Thatbestand jener Lehren genauer unterrichtet haben, diese Bedenken der Sache nach fast sämmtlich unbegründet finden (Achtzehntes Sendschreiben S. 370—378); Ihr Buch, als Streitschrift betrachtet, wie Sie Selbst so redlich als scharfsichtig bemerken (S. 372), nimmt von hintenher seinen Anfang zurück, so daß ich, statt alles Weitern, zur eigenen Rechtfertigung in diesem Punkte blos auf Sie Selber verweisen kann. Nur die Frage, der Zweifel bleibt Ihnen (S. 373), wie ich „nach der Gesammtstellung meiner Philosophie zu der philosophischen Entwicklung der jüngsten Zeit", so nämlich, wie Sie dieselbe gefaßt haben, — mit andern Worten, wie meine Philosophie auf methodischem Wege, Ihren Anforderungen an dialektische Wissenschaft gegenüber, jene Resultate begründen könne. Dieß hoffe ich Ihnen jetzt zu zeigen, weniger blos, wie der nachfolgende Inhalt dieser Abhandlung wohl darlegen wird, um eine persönliche Angelegenheit auszufechten, als um einen für die ganze gegenwärtige Philosophie wichtigen Punkt zu erörtern, in Betreff dessen mein Gegensatz zu Ihnen noch weit durchgreifender und auch für den Gesammtcharakter der gegenwärtigen Philosophie entscheidender ist, als Sie, selbst in Ihrer neuesten Schrift, es ahnen.

Sie erkennen sogleich, daß ich Ihre Lehre vom negativ Absoluten, Ihre Bestimmung der Metaphysik meine, als der Wissenschaft von diesem negativ Absoluten, als einer selbstständigen, allem Existirenden, ja der Existenz Gottes selber, als ihr absolutes *prius*, vorausgehenden Formenwelt. — In weiterm Sinne freilich scheint dieser Begriff in der nächsten Zeit der Philosophie, wenn auch keine Rolle von durchgreifend umfassender Bedeutung, doch mindestens von vorübergehendem Einflusse spielen zu wollen. Nach übereinstimmenden Berichten kommt auch im gegenwärtigen Schelling'schen Systeme der wenigstens analoge Begriff einer „negativen Philosophie", als „reiner Vernunftwissenschaft", vor, welche weiter Nichts, als

„den Begriff Gottes, oder was er sei, nicht die Existenz, oder daß er sei", zu erkennen vermag *). Sofern nun diese negative Wissenschaft Schelling's lediglich die ewige Form des Absoluten oder des Urwirklichen, im ausdrücklichen Gegensatz zu seiner Realität oder „Existenz", in Betrachtung ziehen wollte, wie Ihre Metaphysik dessen auf das Bestimmteste geständig ist; so würde schon vor allem Weitern dasselbe Bedenken ihn treffen, wie Sie: daß dieser ganze Gegensatz von Begriff und Existenz, von Form und Realität ein nur gemachter, das Produkt eines willkührlich abstrahirenden, das an sich Verbundene und der Wahrheit nach Untrennbare trennenden Denkens sei, welches gleich in seinem Anfange daher von willkührlich gestellten Problemen und Unterscheidungen ausgeht, und, statt objektiv sich zu verhalten, subjektive und ungerechtfertigte Gesichtspunkte einmischen muß, ein Verhalten, welches abzuthun, Schelling und Hegel eben, sollt' ich meinen, gekommen sind, — wenn sie, in diesem Punkte gerade, nicht Prediger in der Wüste geblieben wären für gar Viele, die es nicht zu bedürfen meinen!

Haben diese die Idee des Absoluten, als vernunfturſprünglichen, schlechthin unabstrahirbaren, zum Mittelpunkte der Philosophie gemacht, Sie dann näher zum Gegenstande und Inhalte der „Metaphysik" erhoben, worin ich Ihnen beistimme: so kann dieß unabstrahirbar Urwirkliche schon darum keineswegs gedacht werden, als die Leerheit von Zahl- und Größenbestimmungen, von Kategorieen des Raum- und des Zeitbegriffs u. s. w., überhaupt als die leere, wiewohl unabstrahirbare Form alles Wirklichen (obgleich ich zugebe, daß in jener von Ihnen ausgehobenen Unabstrahirbarkeit ein Element der Absolutheit für sie liegt, welches sie zu nothwendigen Prädikaten des Absoluten macht), — weil nicht ursprünglich dieß, sondern der schlechthin einfache Begriff des Urwirklichen, ohne jede weitere Bestimmung und Unterscheidung, in ihm enthalten ist, weil alle Gegensätze sonstigen Denkens und

*) J. Frauenstädt: Schellings Vorlesungen in Berlin. Berlin 1842 S. 68. 69.

Bestimmens in ihm (zur „Indifferenz") verschwunden sind, so vor Allem auch der höchst vermittelte, auf der complicirtesten Reflexion beruhende Gegensatz von Gehalt und Form. Jene allein ist die ursprüngliche Evidenz, zu deren anerkennendem Bewußtsein jedes Denken genöthigt werden kann, weil es schon unmittelbar oder bewußtlos (wie die Erkenntnißlehre näher zeigt, welche nur darum der Metaphysik vorangeht,) in jedem Akte des Begründens die ihm immanente Idee des Urgrundes (Urwirklichen) geltend macht.

Und diese Idee ist es, — um ein durch Ihre ganze Schrift sich hindurchziehendes Mißverständniß kürzlich abzuweisen, — deren Bewußtsein, wie sie bewußtlos ursprünglich allem Denken zu Grunde liegt, mir den Anfang der Metaphysik ausmacht, keineswegs, wie Sie es sich vorstellen, ein durch Reflexion vorausgesetztes und für absolut gehaltenes Objekt, welches sich unschwer als blos endliches Produkt der Reflexion verrathen würde, — wie ich Ihr Form-Absolutes allerdings als Geschöpf einer von allem Concreten absehenden Reflexion bezeichnen müßte. Hiermit aber, indem ich diese Idee des Absoluten als die vernunftursprüngliche gerade erweise, somit den Widerspruch löse — das Kreuz der bisherigen Philosophie, — wie der wahrhaft objektive, somit unbegründbare Anfang derselben als Anfang zu vermitteln, nicht wie ein unmittelbarer bloß vorauszusetzen sei, worin wenigstens Schelling sich genügen ließ: so glaube ich dadurch, zugleich der historischen Entwicklung treu bleibend, der Metaphysik ihre wahre Stellung und ihren vollen, ungeschmälerten Gehalt gelassen zu haben, wie ihn Spinosa im ersten Buche seiner Ethik: de Deo, Schelling in Anfang seines Identitätssystemes, Hegel im Beginne seiner Logik der Philosophie vindicirten, welche insgesammt jene Idee zu ihrem Inhalte machten: während ich aus gleichem Grunde in dem negativ Absoluten Ihres Anfangs, diesem Halb-Nichts, oder Halb-Etwas, welches „ein zwar Seiendes, aber Wesenloses und Unwirkliches", ein „seiendes Nichtsein" ist (so bezeichnen Sie ausdrücklich *) den Gegenstand ihrer Metaphysik), das Produkt

*) Metaphysik S. 19. 20.

eines willkührlichen Denkens ſehe, welches Sie daher auch in der Einleitung zu Ihrer Metaphyſik und jetzt wieder mit äußerlichen Vorreden und hiſtoriſchen Reflexionen, als durch die bisherige Entwicklung der Metaphyſik erforderlich geworden, plauſibel zu machen für nöthig finden.

Indem nun die Idee des Abſoluten, als das ſchlechthin Unabſtrahirbare, zugleich daher auch auf dem Wege der Abſtraktion von allem concret Wirklichen gewonnen werden kann: ſo muß ich läugnen, daß bei Ihnen dieſe Abſtraktion durchgeführt worden ſei, indem Sie von dem concret Wirklichen nur zu den allgemeinen Formen deſſelben (den Kategorieen) als dem Abſoluten, nicht aber zum rein und ſchlechthin Wirklichen, als ſolchem, aufgeſtiegen ſind. Auch jene Beſtimmungen ſind daher, als nicht in der reinen Idee liegend, fallen zu laſſen. Somit läßt die Idee des Abſoluten, falls in ihre Urſprünglichkeit und Wahrheit zurückgegangen wird, auch noch die Unterſcheidung eines bloßen Formabſoluten in ſich verſchwinden, von welchem aus man erſt zur Negation dieſes Negativen, dem darum poſitiv Abſoluten zu gelangen hätte: — und wie zweckmäßig gewählt dieſer Weg auch ſcheine, um den Begriff des Poſitiven (wahrhaft Wirklichen) ſogleich in ſeiner ganzen Energie und Lebendigkeit zu faſſen, er iſt nur Sache der Wahl, nicht eines objektiven Verhaltens: — dieß gegen Sie. Aber eben ſo wenig läßt jene Idee die Sonderung zweier Wiſſenſchaften zu, deren eine nur das „Was", den „Begriff Gottes", die andere das „Daß" deſſelben zu erkennen hätte, ſo gewiß ſie diejenige iſt, in der „ihr Begriff zugleich das Sein in ſich ſchließt": — dieß gegen Schelling, ſofern nämlich ſeine eben angeführte Erklärung blos alſo, wie ſie vom Berichterſtatter aufgefaßt worden, zu verſtehen iſt, nicht, wie ich aus andern Gründen vermuthe, den ungleich tiefern Sinn hat, der auch für mich (wie ich annehmen muß, auch für Sie) in voller Gültigkeit beſteht: daß mit jener Idee des Urwirklichen noch keineswegs dasjenige erkannt ſei, was Gott eigentlich zu Gott macht, daß es mithin einer ganz andern Unterſuchung bedürfe, um zu beweiſen, „daß" (ein ſolcher) Gott ſei, nicht blos ein Abſolutes.

Einer solchen negativen Philosophie oder „reinen Vernunftwissenschaft aber, die weiter Nichts vermöchte, als den Begriff Gottes erkennen, nicht die Existenz", müßte ich eben die entscheidenden Worte entgegenhalten, die der vorige Schelling schrieb, und die ihre volle Kraft auch über Sie erstrecken: „Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigene Welt des Gedankens und in eine eigene der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen. — Ihr solltet ja philosophiren, d. h. die Idee Gottes betrachten oder auch nur (wenn Ihr so meint) denken und Ihr solltet rein diese denken und Euch ganz davon erfüllen. So Ihr nun dieses thut, wird Euch Gott unmittelbar real, als das allein Wirkliche, und Ihr werdet Euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da Ihr mit Gott und durch Gott" (in jener Idee Gottes) „bereits die vollendete Wirklichkeit habt".

Und so werdet Ihr, — setzen wir mit Beziehung auf den gegenwärtigen Fall hinzu, — auch nicht nöthig finden, falls Ihr nur jenen „Begriff Gottes, oder was Gott sei", richtig und vollständig gedacht habt, in einer besondern Wissenschaft nachträglich erkennen zu wollen, „daß er sei", weil vielmehr umgekehrt die Betrachtung, daß er wirklich, das Urwirkliche ist, oder die im Denken derselben zugleich als real sich ankündigende Idee des Absoluten („daß" ein Absolutes sei,) der erste und Ausgangspunkt ist; „was" er sein möge, dagegen das Zweite, erst aus dem Begriffe seiner unmittelbaren Wirklichkeit zu Vermittelnde, werden kann. So vermöchten wir in jenem ganzen Fundamentalgegensatze zweier Philosophieen kaum eine klar gefaßte, das Richtige treffende Unterscheidung zu finden. Was Schelling in ihr zu beabsichtigen scheint, und was seine „positive" Philosophie auch bezeichnend genug ausspricht, daß Gott nicht nur das Nothwendige, nicht nicht sein Könnende, das unvordenkliche Sein sei, sondern darin das von diesem eigenen Sein freie, zugleich über ihm Seiende — dieser

richtige und zur Begründung eines Theismus unstreitig wesentliche Gedanke hat dennoch, wie mich dünkt, gar nichts zu thun mit jener ganz allgemeinen Unterscheidung zwischen dem Begriffe und der Existenz, welcher Gegensatz, auch bei Gott geltend gemacht, ihn jedwedem endlich zufälligen Dinge gleichsetzen würde. —

„Wir gehen also" — fährt Schelling ganz in dieſem Sinne fort — „mit der Idee der Naturphiloſophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, ſondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zur Anſchauung in der Wirklichkeit und bis zum gänzlichen Zuſammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkte nämlich, wo das Ideale uns ſelbſt ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden iſt, allein in dieſem Punkte liegt die letzte, höchſte Befriedigung und Verſöhnung der Erkenntniß." — „Dieſe Idee zuerſt ſetzt der Willkühr des Denkens, den Verirrungen der Abſtraktion das entſchiedene Ziel, die beſtimmte Schranke; denn ſie iſt der direkte Gegenſatz aller Abſtraktion und aller Syſteme, die aus dieſer hervorgehen" *).

So giebt es, — in dieſen Satz ohne Zweifel darf ich das Ergebniß des frühern Schelling'ſchen Erkenntnißſtandpunktes zuſammenfaſſen, welchem nur um ſo nachdrücklicher in dieſem Betreff auch das Hegel'ſche Syſtem beitritt, — ſo giebt es in der (wahren) Philoſophie kein bloß aprioriſches Erkennen, wo, wie in der Mathematik **) u. ſ. w., die nothwendigen Bedingungen oder „Formen" an ſich zufälliger Gegenſtände unterſucht werden. Ueberall hat ſie nur das Reale in ſeinem allgemeinen und nothwendigen Weſen zu erkennen, wie es aus dieſem Weſen (Inhalte) ſich ſeine ſpecifiſche „Form", beſtimmte Erſcheinungsweiſe giebt. Me-

*) Man vergleiche: Schellings „Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur Fichte'ſchen Lehre", 1806 S. 16 — 19, und wie dieſer entſcheidende Gedanke, an welchen jetzt wieder zu erinnern uns immerhin Zeit ſcheint, in der übrigen Schrift weiter ausgeführt worden iſt.

**) Vgl. Ihre Metaphyſik S. 21 ff.

taphyſik daher, wenn eine ſolche vorhanden, iſt in keinem Sinne bloß negative oder Formwiſſenſchaft, weil ihr Inhalt, die gegenſatzloſe Idee des Abſoluten, auch in ſeinem erſten, abſtrakteſten Momente gefaßt, auch als Anfang ſeiner eigenen Dialektik mehr iſt, als „bloße Form", welche erſt ausgefüllt, „ſpecificirt" werden müßte, um nun Anſpruch auf Wirklichkeit zu erhalten. Auch hier muß ich den Gegenſatz von Form und Inhalt zur Bezeichnung des Unterſchiedes der abſtraktern oder der concreteren Kategorieen, nach denen die Idee des Abſoluten dialektiſch fortſchreitend beſtimmt wird, für einen ungeeigneten erklären.

Doch iſt nicht zu fürchten, daß Schelling, trotz jener wörtlich angeführten Beſtimmungen, bis zu dem Grade ſich ungetreu geworden ſei, um den ganzen Standpunkt ſeines Identitätsſyſtemes preiszugeben: ohnehin kann auch der neu erfundene Begriff einer negativen Philoſophie bei ihm nicht den Sinn haben, welchen Sie meinen, wenn Sie von einem negativ Abſoluten ſprechen; denn auch mit ſeiner negativen Philoſophie, wiewohl er ſie „reine" Vernunftwiſſenſchaft nennt (was ich auch in meinem Sinne geeignet finde, um die Wiſſenſchaft des urſprünglichen Vernunftinhaltes zu bezeichnen), bleibt er im Realen, ſofern er nach demſelben Berichterſtatter *) den Inhalt des Identitätsſyſtemes ſelbſt in den Umkreis der negativen Philoſophie zieht. Und zwar aus dem Grunde, weil es von allem Nichtwahrhaftſeienden, — welches darum, wiewohl es gegen ſein Niedriges als Subjektives ſich verhalte, doch ſeinerſeits wieder zum Objektiven geſchlagen werden muß (woraus die Potenzenreihe der Naturphiloſophie hervorgeht), — durch allmähliche Erhebung zum Begriffe desjenigen gelangt, welches das Ueberſeiende, das höchſte Weſen oder Gott, der Herr alles Seins und darum Geiſt iſt (S. 78).

Nach dieſen, dem Kenner des ganzen Schelling'ſchen Syſtemes in ihrem eigentlichen Sinne keineswegs zweifelhaften Angaben läßt ſich vielleicht beſtimmter deuten, was Schelling jetzt negative Philoſophie nennt, was poſitive in deren Unterſchiede. Der Ge-

*) Frauenſtädt a. a. O. S. 70. 71.

genſatz, auf welchem jener beruht, welcher zugleich jedoch als ein ſtets ſich vermittelnder gezeigt wird, iſt keineswegs der von Form und Inhalt, von einem „Negativen", das ſich durch ein „Poſitives" zu „ergänzen", zu „erfüllen" hätte, — oder in welcher Wendung man ſonſt dieſen mit einer unüberwindlichen Schiefheit behafteten Gedanken bezeichnen mag, der nur erweist, daß man gleich Anfangs den Begriff des Wirklichen nicht ganz und energiſch gedacht hatte: — es iſt der Gegenſatz des Objektiven und Subjektiven, eines Realen und in ihm ſich ſetzenden Ideellen, worin das Letztere ſtufen- oder potenzenweiſe immer „ſiegreicher" und adäquater Sich verwirklicht; — bis zuletzt klar wird, daß dieſem ganzen, zur Welt ſich verwirklichenden Proceſſe nur ein „überſeiendes" Princip, ein „Herr des Seins", als wahrer, anfangender Grund vorangehen kann; womit dann der poſitive Begriff des Abſoluten vermittelt wäre.

Urtheilte ich richtig mit dieſer Deutung, — durch welche auch die vielen bedenklichen Auslegungen abgeſchnitten werden, in deren Heraushebung ſich jetzt ſeine Gegner gefallen, — ſo würde Schelling in ſeiner negativen Philoſophie ganz etwas Analoges ausführen, wie von mir es beabſichtiget wird, wenn ich die Nöthigung erweiſe, vom Begriffe des Univerſums, des Abſoluten in ſeiner Weltwirklichkeit, zum Begriffe des abſoluten, an und für ſich ſeienden Geiſtes, deſſen ewiges Sein eben darum frei iſt von jenem unendlich endlichen Weltproceſſe, zum Abſoluten als Gott, aufzuſteigen. Wenn wir aber auch das Nähere dieſes Schelling'ſchen Ueber- oder Fortgangs aus dem Negativen in's Poſitive vorerſt dahingeſtellt ſein laſſen; ſo viel ſcheint ſich klar zu ergeben, daß er in keinem Sinne, wie bei Ihnen, als der Uebergang von einem Formabſoluten in ein Realabſolutes gedeutet werden könne, von welchem jenes das Erſte (prius) im (gerade dadurch) metaphyſiſchen Denken ſei, aus welchem das zu beweiſende posterius, das real Abſolute, als das Setzende und zugleich real Specificirende jener leeren Formenwelt, ſich ergeben ſoll.

Ich glaubte dieſen vorerſt hiſtoriſchen Punkt nicht übergehen zu dürfen, indem mir ſelber, wie wahrſcheinlich auch Ihnen, bei

dem erſten Bekanntwerden mit jener Schelling'ſchen Unterſcheidung und mit ſeinen allgemeinſten Erklärungen darüber der Parallelismus mit Ihrer Auffaſſungsweiſe ſogleich in die Augen fiel. Jedem Einſichtigen jedoch, der da weiß, worin die wahre Virtuoſität jenes ſeltenen Geiſtes beruht, mit urſprünglichem Tiefblick das Richtige aufzufaſſen und principiell es zu bezeichnen, muß der Vorgang und die Autorität von Schelling in ſolchen allgemeinen Geſichtspunkten von großem Gewichte ſein. Ich bekenne Ihnen, daß dieß mich veranlaßte, eine Sache, über die ich mit mir abgeſchloſſen zu haben meinte, nochmals durchzudenken; eben dieſe nähere Betrachtung, welche ich nun auch vor Ihren Augen vollzogen habe, zerſtreute jedoch, wie ich glaube auch für Sie, dieſe Meinung; und ſo wenig an ſich in den Verhandlungen zwiſchen uns von einem Berufen auf Namen und Antecedentien die Rede ſein kann; ſo glaube ich hier ſchon kürzlich gezeigt zu haben, — ich äußere dieß namentlich mit Bezug auf die Ausführungen in Ihren „Sendſchreiben", worin Sie Schelling's Standpunkt zu Sich herüberziehen, — daß in einem Streite zwiſchen unſern Anſichten das Gewicht der ſeinigen, ſei es der jetzigen oder der frühern, ſchwerlich auf Ihre Seite fallen würde!

Vielmehr müßte ſich Ihnen Selbſt, wenn Sie auch nur das Vorſtehende erwägen, das unabweisliche Zugeſtändniß aufdrängen, daß Ihre Auffaſſung der Metaphyſik, als einer lediglich formalen Wiſſenſchaft, wenn auch von der abſoluten Form, einen Abſprung enthalte gegen Alles, was die letzte philoſophiſche Epoche als gemeinſames Einverſtändniß ſich erworben hat; Sie ſuchen dadurch, wenn mir dieſer Ausdruck erlaubt iſt, einen veralteten Stil in die Philoſophie zurückzuführen, längſt beſeitigte Unterſcheidungen und Betrachtungen in ihr wieder geltend zu machen. Denn jenes in Ihrer Metaphyſik durchgeführte Auseinanderhalten der Form vom Realen, welches in jene erſt eintritt, als das in ihr ſich Specificirende und damit ſie Erfüllende, — was iſt eigentlich es Anderes, als der alte Kantiſche Gegenſatz von Raum- und Zeitanſchauung und von den Verſtandeskategorieen, als den „im Gemüthe bereitſtehenden Formen", den „Dingen an ſich" gegenüber,

welche, in jene eintretend, sie „erfüllen" und so darin zur Erscheinung kommen? Nur mit dem Unterschiede, daß, was Kant „im Gemüthe" zusammentreten läßt, um die Erkenntniß zu Stande zu bringen, Ihnen im Absoluten vor sich geht, um die Schöpfung zu constituiren. Nun bin ich zwar sehr weit davon entfernt, zu wähnen (was Sie mit Recht als eine rohe Mißkennung Ihrer Ansichten mir vorwerfen könnten), daß es Ihnen bei diesem Dualismus sein definitives Bewenden haben solle: aber Sie beginnen doch von ihm, wie von einem zunächst unzweifelhaften und unvermeidlichen Ausgangspunkte, um durch den Verlauf Ihrer Dialektik ihn aufzuheben und den einen Moment desselben als dem andern immanent aufzuweisen: — eine überflüssige Mühe, wie mir scheint, sofern seit Fichte's und Schelling's fundamentaler Einsicht von dem schlechthin gegensatzlosen Principe der wahren Philosophie (Metaphysik), und nach Hegel's durchgreifender Aufweisung der Einseitigkeit in seiner Wissenschaft der Logik, einen jener Momente für sich zu setzen, daran ohnehin gar kein Zweifel mehr sein konnte. Wie freilich die Ihnen eigenthümliche Auffassung dieser Hegel'schen Logik für Sie der Grund werden konnte, gerade jetzt einen solchen Beweis dennoch für nöthig zu finden, ja als den nächsten entscheidenden Schritt über Hegel hinaus zu betrachten, werde ich nicht ermangeln, zu Ihren Gunsten geltend zu machen.

Auch kann nicht behauptet werden, — um über unsere Stellung vor dem Publikum ein Wort zu sagen (vgl. „Problem der Gegenwart" S. 11—13), — daß ich erst jetzt so mich äußere. Seitdem Sie mit Ihrer Metaphysik hervorgetreten sind, habe ich, wenn ich über dieselbe mich zu erklären veranlaßt wurde, nie anders mich ausgesprochen, und Sie finden in meiner Abhandlung über „neue Systeme und alte Schule" (Zeitschrift Bd. II. S. 253—267), wo ich unsere metaphysischen Standpunkte gegen einander paralleliſire, ganz nur dasselbe gesagt, was ich auch jetzt bestätige, und verstärkter bestätigen muß nach dem Studium Ihres neuesten Werkes. Gegen die faktische Richtigkeit meiner dort gegebenen Auffassung haben Sie Selbst Nichts zu erinnern gefunden.

Ihrer Metaphysik eben verdanke ich es, mich mit deutlichem

Bewußtsein im entgegengesetzten Principe befestigt zu haben, während ich geständig bin, daß auch mir vorher der Gedanke einer Ueberwindung des Princips der Nothwendigkeit und Allgemeinheit durch das der Individualität und Freiheit, auf welche es jederzeit mir ankam, mit dem allerdings nahe liegenden Gegensatze einer leeren, aber an sich nothwendigen, wie allgemeingültigen Form und eines frei in ihm sich setzenden Realen zusammengeflossen sei. Erst der Verlauf meiner Ontologie hat mich davon gründlich befreit, welche in ihren letzten Theilen nicht ohne jenen Einfluß Ihrer unterdeß erschienenen Metaphysik geschrieben ist. Warum der dadurch in mir befestigte Gegensatz zu Ihnen nicht damals, oder späterhin, in eine offenkundige und augenfällige Polemik ausbrach — was Sie als einen Mangel an Aufrichtigkeit mir zu verübeln, und daraus Nachtheile für Ihr wissenschaftliches Verhältniß zum Publikum zu besorgen scheinen (a. a. O. S. 12): — dafür möge ich nun auch öffentlich Entschuldigung finden in meiner schon dargelegten Denkweise, nur den direkt bekämpfen zu wollen, aus dessen Lehre ich lebenzerstörende Irrthümer folgen sehe, jedem Andern aber, zumal dem im Ziele mir Verwandten, allen Raum neben mir zu lassen, welchen anzusprechen er auch ohne Kampf ohnehin ein Recht hat. Wollen Sie es also auch jetzt nicht als ein Zeichen wissenschaftlicher Verstocktheit ansehen, wenn mir der ganze Gegenstand unseres Streites noch immer nicht von erster Bedeutung erscheinen will: ich finde im eigentlichen „spekulativen Probleme der Gegenwart" wichtigere Fragen, auf welche ich aufrichtig bedauere, durch diese Zwischenpolemik verhindert, nicht unmittelbar eingehen zu können. Möge daher eine kürzere Erwägung unserer nächsten Angelegenheit genügen (um auf Alles einzugehen, müßte ich Ihrem Werke ein ebenso umfangreiches entgegenstellen), und erlauben Sie mir zugleich, Alles von gemeinsamerem Interesse und allgemeinerer Belehrung hereinzuziehen, was an meinem Wege liegt. Dieser gebotenen Kürze wegen werde ich mich aber auch schärfer hier und da ausdrücken müssen, als ein länger umschreibender Vortrag es nöthig gehabt hätte, worin Ihre und des Lesers Gunst nur

die freie Sprache der Sache und einer befestigten Ueberzeugung sehen wolle.

Der eigentliche Grund für Sie, zu einer, wie ich zeigte, so anomalen Begriffsbestimmung der Metaphysik abzulenken, ist, nach Ihrem eigenen Zeugnisse, Ihre Auffassung der Hegel'schen Logik. In demselben Zusammenhange, wo Sie den Grundfehler meiner Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systemes in meiner Unkenntniß des negativ, des logisch Absoluten finden (S. 118. 119), — daß ich historisch wenigstens an Ihrer Metaphysik es kennen gelernt haben müsse, werden Sie nach dem Vorigen mir zugestehen wollen, — erklären Sie, seine große Bedeutung gerade darein zu setzen, daß es dieß Negative, die Kategorieen, als das Nothwendige, Nichtnichtzudenkende erkannt, und dieß als das Absolute ausgesprochen habe. Dieß aber sei nur das prius, die negative Bedingung alles wahrhaft Seienden, dessen Wesen vielmehr darin bestehe, das Freie zu sein, d. h. „das aus der ihm innewohnenden Voraussetzung eines negativen prius, eines schlechthin Nothwendigen, nicht nicht zu Denkenden, sich selbst zum Dasein Bestimmende". So sei Hegel's System Ihnen Veranlassung geworden, von hier aus den weitern Schritt zu thun, theils zum scharfgefaßten Begriffe dieses prius, der nur an seinem Gegensatze erkannt werden könne, Hegel'n selbst daher habe verborgen bleiben müssen, welcher überall nur das Eine Glied, das Negative, gekannt habe; — theils zum Begriffe dessen zu gelangen, was nicht das prius sei, des Freien, welches eben dadurch als „Negation dieses Negativen, Herabsetzung der Kategorieen zur Negativität eines blos das Seiende Bedingenden" zu fassen ist (S. 119–21. 125).

Deßhalb aber sei es gekommen, daß Hegel, die Kategorieen als das wahrhafte und ganze Absolute setzend, mit seiner gesammten Philosophie unwillkührlich und ohne dessen bewußt zu sein, habe im Negativen verbleiben müssen. Das Absolute bestimme er zwar als die „absolute Idee"; diese sei ihm jedoch selbst kein Anderes, denn nur „das ausdrückliche Gesetztsein der Totalität der Kategorieen, als einer Totalität" (S. 126). Deßhalb sei es völ-

lige Mißkennung des wahren Sinnes, in welchem das Hegel'ſche Abſolute genommen werden müſſe, wenn man, wie ich gethan, es als Realprincip der Dinge unter der Kategorie des Weltgeiſtes denke, und namentlich ein reales Subſtrat, ein „Urſubjekt" u. dgl. jener an und für ſich leeren Hegel'ſchen Totalität der Kategorieen unterlegen wolle. Wie es denn ſonſt geſchehen ſein könne, daß Hegel am Schluſſe ſeiner Logik nicht wenigſtens habe durchblicken laſſen, daß es ihm um Aufſtellung eines ſolchen realen Princips oder Subjektes zu thun ſei (S. 117—119)? — Aber eben dieß hat er ja gethan, ſo ausdrücklich, als Sie wollen, vielfach und in verſchiedenen Wendungen, von der allein ſchon entſcheidenden Beſtimmung an (Encyklopädie 3te Aufl. §. 214. 15), daß die Idee, in der „gedoppelten Bewegung, ſich ewig in die Differenz des Gegenſatzes von Subjektivem und Objektivem (der Seele und des Leibes) zu unterſcheiden, dieſen" (offenbar doch realen, Welt-) „Gegenſatz aber in die eigene, nicht abſtrakte, ſondern die unterſchiedenen Momente in ſich ſcheinen laſſende Identität aufzuheben" (S. 205), — „nur inſofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geiſt iſt", — „das ewige Anſchauen ihrer ſelbſt im Andern", — ſomit zugleich die über alles Objektive, Geſetzte (jeden realen Weltgegenſatz) „unendlich übergreifende Subjektivität" genannt wird: — bis zu den an das eben Erwähnte ſich anſchließenden Beſtimmungen im Schluſſe der Logik, deren ſämmtliche in den verſchiedenen Bearbeitungen und Ausgaben derſelben vorkommende Wendungen meine Kritik des Hegel'ſchen Syſtemes vorgeführt und einer ſorgfältigen Auslegung unterworfen hat, und von denen ich hier nur an den Inhalt des §. 244. in der dritten Ausgabe der philoſophiſchen Encyklopädie erinnere, welche, ſo lakoniſch er gefaßt iſt, über den jetzt zwiſchen uns verhandelten Punkt mir gar keinen Zweifel zu laſſen ſcheint:

„Die Idee, welche für ſich iſt, nach dieſer Einheit mit ſich betrachtet, iſt Anſchauen und die anſchauende Idee Natur. Als Anſchauen iſt aber die Idee in einſeitiger Beſtimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion geſetzt.

Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht blos in's Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt" (Beides waren eben die letzten Bestimmungen, welche die Logik an der Idee §. 216. ff. §. 223 ff. aufgezeigt hatte), „sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst" (oder mit andern, bestimmteren Worten: da sie zufolge des Bisherigen als die absolute Wahrheit, als Einheit jenes Gegensatzes, sich erwiesen hat) „sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit" (die „Form des Andersseins", wie es später §. 247. heißt), „die unmittelbare Idee als ihren Wiederschein, — Sich, als Natur, — frei aus sich zu entlassen".

Hiermit ist das Doppelte gelehrt: Einmal ist die absolute Idee, als wesentlich „Proceß" (§. 215.), in ihrer Unmittelbarkeit das Leben (§. 216.): sie tritt in ihre eigenen, dadurch „leiblich" gewordenen Gegensätze auseinander. Aber dieser Leib kann keine andern Unterschiede, als die idealen, die Begriffsbestimmungen an sich enthalten: er ist nur jene Unmittelbarkeit, Entäußerung des Begriffes. Hiermit muß jedoch der Unmittelbarkeit der Idee, als dem Leben, das Fürsichsein der Idee, das Erkennen gegenübertreten (§. 223.), welches in dem hier angezogenen §. 244. mit den Worten: „endliches Erkennen" bezeichnet wird, sofern es sein reales Gegenbild nur im endlichen Geiste des Menschen findet, während an dieser Stelle ihm der absolute Erkenntnißakt, zugleich der Selbstschöpfungsakt der Idee, sich in das „Andersseiner Natur frei zu entlassen", entgegengesetzt wird. Und so ist klar, wie die Idee in jenen beiden Bestimmungen, des sich verleiblichenden Lebens und des endlichen Erkennens, zwar noch nicht als die Selbstaufhebung des Gegensatzes, als Höchstes, schöpferisch Absolutes gedacht werde, unbestreitbar jedoch als das in jenem Gegensatze eines (Welt-)Lebens und eines endlichen Erkennens real Sichverwirklichende, als dasjenige, welches seine Wirklichkeit ebenso sehr in dem unmittelbaren Dasein einer Natur (als der „Verleiblichung" der Momente der Idee), wie eines endlichen Geistes hat. In keinem Sinne aber duldet dieser Zusammenhang, die Idee auf dieser Stufe blos als

die leere, das Reale ausdrücklich außer sich habende Kategorie des Lebens und des endlichen Erkennens zu fassen. Den Accent legt Hegel hier so wenig, wie irgendwo, auf die endliche Formbestimmung, die sich in die absolute aufzuheben hätte, sondern auf den, noch dem Scheine und dem endlichen Denken angehörende Gegensatz einer Natur und eines sie erkennenden Geistes (welcher Gegensatz doch nur als realer, im Universum verwirklichter gefaßt werden kann), der sich in die Einheit und Wahrheit der (eben damit) absoluten Idee aufzuheben hat. (Vgl. §. 224. und 226. mit §. 236. 37.)

Sodann wird sie „in ihrer Freiheit und absoluten Wahrheit" also bestimmt, daß sie (selbstschöpferisch, in ideal-realer Selbsterkenntnißthat) sich entschließt, die im Schooße ihrer Idealität gesetzten Unterschiede — frei — als Natur — aus sich zu entlassen.

So wird sie sinnliches Universum, in dessen Aeußerlichkeit die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegen einander haben, und daher die Gestalt der Nothwendigkeit und Zufälligkeit behalten (§. 247. 248. 250.). Aber das Moment der Idealität, das anschauende Princip macht sich auch in der Existenz, welche die Idee als Natur hat, immer entschiedener geltend; es macht den Stufengang derselben aus: von dem Lichte an, dem Idealen der Natur, dem allgemeinen Selbst der Materie (§. 275. 317. ff.), bis zu dem Lebensprocesse hinauf, worin die Idee wenigstens bis zur Sensibilität und zum dumpfen Selbstgefühle eines organisirten Individuums sich gesteigert hat, woraus nun (§. 376.) „im Tode des Natürlichen", im Abstreifen dieser ganzen Gestalt des blos Natürlichen, die Nothwendigkeit sich ergiebt, daß die Idee darüber hinweg zur an und für sich seienden Idealität, zum Geiste sich vermittle.

Wie auch im Gebiete des Geistes die Idee ihre selbstanschauende Macht durchführe und zuletzt, ideal in Religion und Wissenschaft, real in dem vernunftgemäßen Organismus des Staats, sie vollende und ihr Genüge thue, ist aus Hegel's verschiedenen Darstellungen der letzten Abschnitte seines Systemes

bekannt genug, deren Schluß in der Encyklopädie (§. 572—77.) nur bestätigend auf das Ende der Logik und zugleich so auf die hier (und schon früher) von mir gegebene Auslegung derselben als die einzig mögliche zurückweist, welche das Hegel'sche System mit sich zusammenstimmen läßt.

Wie nun? Auch blos nach diesem rhapsodischen Ueberblicke jener Lehre, der indeß allein schon zur Entscheidung der gegenwärtigen Frage ausreicht, erscheint es Ihnen noch immer so gewiß, daß man nur bei gänzlichem Verfehlen von Hegel's Sinne daran zweifeln könne, wie ihm sein Absolutes, seine absolute Idee nichts Anderes gewesen sei, als das absolute Formalprincip, die „an sich leere Totalität der Kategorieen", ausdrücklich ohne alle Spur und Möglichkeit, daß er ihnen ein Realprincip, etwas einem Urſubjekte Analoges habe unterlegen wollen („Problem der Gegenwart" S. 118. 19)? Oder wird nicht Ihnen Selbst die andere Auslegung, die meinige, richtiger, natürlicher erscheinen, daß das Absolute unter der Kategorie des Weltgeistes (ausdrücklich des Geistes, nicht der Weltseele) von ihm aufgefaßt und in seinem Systeme durchgeführt worden sei? Wollen Sie Sich endlich dessen erinnern, was Hegel in seiner Religionsphilosophie, namentlich in der Abhandlung über das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes, in Betreff der Einheit des endlichen Geistes mit dem ewigen sagt, wonach, in der gleichfalls „doppelten" Bewegung der Einen und allgemeinen Substanz, als geistiger, zum einzelnen Subjekte, so wie des letztern in jene zurück, was Eins und dasselbe sei (vgl. Encyklopädie der philos. Wissensch. §. 554.), „das Bestehen der Gemeine ihr fortdauerndes ewiges Werden ist, welches sich darauf gründet, daß der Geist (Gottes) dieß ist, sich ewig zu erkennen, sich aufzuschließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseins und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln, indem in dem endlichen Bewußtsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewußtsein hervorgeht" (Relig.-Phil. II. S. 330. 2te Ausg.): so ergiebt sich aus dieser, wie aus den unzähligen analogen Aeußerungen in Hegel's Schriften über denselben Punkt soviel unwidersprechlich, daß jene „Eine

und allgemeine Subſtanz, als geiſtige", die da einzelne Geiſter unendlich hervortreibt, um ſich in ihnen ewig zu erkennen, nur als reale, ſelbſtſchöpferiſche Weltmacht gedacht werden könne, und Geiſt aus dem Grunde, weil ſie ſich aus ihrem Daſein als Natur zur Schöpfung endlicher Geiſter erhebt, in ihnen jedoch ferner zur Anſchauung ihrer ſelbſt gelangt. Was ſie aber am Ende iſt, iſt ihr Anfang und ihr Weſen. Will man jedoch dieſen Standpunkt unter einen allgemeinen Ausdruck bringen, ſo wüßte ich noch immer keinen bezeichnendern, als den, daß das Abſolute hier in der Kategorie des Weltgeiſtes gefaßt ſei.

Nun möchten Sie aber vielleicht an die ebenſo nachdrücklichen Aeußerungen Hegel's erinnern, daß Gott in ſeinem erſten Momente (dem „des Vaters"), „in ſeiner ewigen Idee an und für ſich, nur die abſtrakte Idee, noch im abſtrakten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens ſei, weil er noch nicht mit dem Andersſein" (dem Momente „des Sohnes", des „concreten Unterſchiedes", der Welt) „behaftet ſei" (Relig.-Phil. II. S. 224—232). So bezeichne Hegel offenbar doch ſelbſt die „ewige Idee an und für ſich" als den nur abſtrakten, leeren, das Reale und Concrete außer ſich habenden Moment; und falls Sie noch beſtimmter an ſeinen frühern Ausſpruch erinnern wollten: daß die Logik Gott zu betrachten habe, wie er an ſich, vor Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes ſei, — welcher Begriff nun, wenn man, im Gegenſatze damit, ſich zugleich, wie Sie, zum Begriffe des Poſitiven, Freien erhoben habe, nur zum Gedanken eines negativen prius, formal Abſoluten, ſich niederſchlagen könne: — ſo ſchienen Sie wenigſtens auf entferntere Weiſe Ihrer Auslegung des Syſtemes unterſtützende Data verliehen zu haben.

Aber hieran gerade hoffe ich die principielle Unverträglichkeit Ihrer Deutung mit Allem, was auch in jenen Sätzen eigentlich hegeliſch iſt, Ihnen Selber annehmlich zu machen. Die ewige (bloß logiſche) Idee iſt an ſich die nur abſtrakte: — was bedeutet dieß dem Hegel'ſchen Syſteme? Gott, als Gegenſtand der Logik, ſomit betrachtet als das nur Allgemeine, d. h. noch ohne Beziehung zu den concreten Gegenſätzen der Natur und eines endlichen

Geiſtes, in deren Verwirklichung er daher ſeine eigentliche, einzige Exiſtenz hat, weil jene eben zugleich ſeine Selbſtverwirklichung iſt, — dieſe beiden Momente bezeichnet Hegel offenbar mit dem populären Ausdrucke „vor" der Erſchaffung und „nach" derſelben, — was iſt er nach Hegel's eigenem Sinne in jenem Momente der Ewigkeit, Allgemeinheit oder Abſtraktion?

Auch darin iſt er ſchon Alles und ganz, was er in dem Momente der ausgewirkten Gegenſätze („nach" der Erſchaffung) zu ſein vermöchte, dort nur durch logiſches Denken in jene Allgemeinheit erhoben, — weßwegen wir ſchon oben (Encykl. §. 236.) die abſolute Idee „als denkende, logiſche Idee" bezeichnet finden, in welcher abſtrahirt wird von allem Concreten, während nichtsdeſtoweniger alles Concrete mitumfaßt iſt in dieſer, eben darum nicht blos „abſtrakten", Allgemeinheit: alle Weltgegenſätze ſind in ihr ebenſo dem Denken gegenwärtig, als ſie dennoch nicht ausdrücklich in ihr gedacht werden. Deßhalb nennt Hegel die abſolute Idee in dieſer Hinſicht ebenſo die „an und für ſich ſeiende" (die allgemeine Totalität), als er ſie hierin — überhaupt in der nur logiſchen Betrachtung — dennoch als noch die „abſtrakte" zu bezeichnen berechtigt iſt, oder als „im abſtrakten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens" gefaßt.

Somit iſt Gott, in jener Reinheit gewußt, einerſeits Erzeugniß des nur logiſchen Denkens, aber keineswegs etwa im Sinne einer willkührlich menſchlichen Thätigkeit, ſondern Inhalt jener ewigen, ſich ſelbſt wiſſenden Vernunft (Encyklop. §. 577.), die da Gott ſelber iſt, als ewiger Geiſt, und welche, in der „Wiſſenſchaft" auf ihren Gipfel gelangt, von hier aus zu ihrem Anfange zurückzublicken vermag. Andererſeits aber wird er, in dieſer Reinheit gewußt, auch in ſeiner ewigen, hüllenloſen Wahrheit erkannt, oder erkennt er ſich ſelbſt: — als das allgemeine, ideal-reale Princip, welches „in Natur und Geiſt ſich urtheilend, dieſe damit als ihre (der ſich wiſſenden Vernunft) Manifeſtationen beſtimmt", worin „die ewige, an und für ſich ſeiende Idee ſich ewig als abſoluter Geiſt bethätigt, erzeugt, und genießt" (§. 577.). Dieſe höchſte Beſtimmung Gottes iſt aber ganz

nur dieselbe, die auch die Logik schon kannte, und als die Idee (§. 213. f.), somit als Einheit aller Weltgegensätze, und als wesentlich Proceß, als absolute Idee (§. 236.) und insofern eben als unendlich mit sich zusammengehende Einheit des Subjektiven und Objektiven, als ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewigen Geist schon innerhalb ihres eigenen (logischen) Zusammenhangs bezeichnen zu können meinte (Encykl. S. 205. 206. 3te Auflage).

Nirgends daher, auch in der Logik nicht, kann Hegel's Absolutes auch auf das Entfernteste als ein nur formales, negatives, das Reale außer sich habendes gedeutet werden: in allen Theilen seines Systems und auf allen Stufen auch seiner logischen, eben darum immanenten Dialektik sind, ebenso, wie in Schelling's System, — wie, darf ich hinzusetzen, in dem meinigen, — Form- und Realprincip untrennbar in einander; und nur dadurch wird der Unterschied unter ihnen begründet:

Daß im Systeme Schelling's, nach seiner ursprünglichen Gestalt, jene in Eins Bildung, — nicht des Form- und Realprincips, — sondern des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen, bereits an den concreten Weltgegensätzen aufgezeigt wird: das Ideale wird in die Hülle des Realen schon eingegangen aufgefaßt, und nur dadurch bewährt es die Uebermacht seiner Idealität (ist überhaupt die Lehre Idealismus), daß es in jeder nachfolgenden Weltpotenz ausdrücklicher, sich selbst gemäßer, hervortritt; Schelling's Idealismus ist lediglich Natur- — Weltphilosophie geblieben: — weßhalb es bis jetzt meinem Verständnisse Schwierigkeiten macht, einzusehen, wie in der gegenwärtigen Lehre Schelling's jener Theil des Systemes bloß zur negativen Philosophie geschlagen werden könne: —

Daß Hegel, seinerseits eine Logik voranstellend, darin jenes Ideal-Reale in seiner hüllenlosen Reinheit fassen, und eben dadurch den Grundcharakter der Vernunft in ihm erweisen konnte, indem er die Kategorieen und Ideen, als das eigentlich Weltgestaltende, allem Realen Immanente, vor jeder concreten Weltbetrachtung darlegte. Das Resultat der Logik ist die Idee des Ab-

ſoluten, als des Univerſums, deſſen aber, als der daſeienden, aus dem eigenen Idealen ſich realiſirenden und überall ſich vergegenwärtigenden, genügenden, erreichenden Vernunft, was eine große, nicht mehr aufzugebende Wahrheit iſt. Dieß und kein anderes, iſt ſein Verdienſt und der Sinn ſeiner Lehre, worin ich wenigſtens ſeinen ſtrengſten Anhängern beiſtimmen und ſein Syſtem gegen jede andere Deutung, die ich nur für Mißdeutung halten könnte, ſchützen muß. Er hat dadurch theils den objektiven Idealismus Schelling's um einen wichtigen Schritt dem genähert, abſoluter Idealismus zu ſein, theils kann er ſich rühmen, die Beſtimmung des Abſoluten, als der Weltſeele, welche im Principe des Ideal-Realen an ſich eben auch enthalten iſt, eben dadurch mit Entſchiedenheit zu der des Weltgeiſtes fortgeführt zu haben. Der ordinäre Pantheismus einiger ältern Naturphiloſophen, wie der Fraktion ſeiner linken Seite, der empiriſtiſche und naturaliſtiſche Atheismus Feuerbach's ſollten von hier aus nicht mehr möglich ſein, wenn man Hegels Princip verſtanden.

Ermeſſen Sie aus Vorſtehendem, wieweit ich Ihrer Charakteriſtik des Hegel'ſchen Syſtemes („Problem d. G." S. 135—145) mich anſchließen kann, wieweit nicht, von welcher Sie Selbſt eingeſtehen, daß die Meiſten ſeiner Anhänger, ſogar die „treuen und zugleich wiſſenſchaftlichen" (S. 136 Note), fern davon ſeien, ſie in ihrer ganzen Strenge gelten zu laſſen oder wahr zu finden. Nimmermehr kann ich zugeben, ſo wenig, wie, allem Erwarten nach, auch jene es einräumen werden, daß der wahren Bezeichnung nach das Hegel'ſche Syſtem Akosmismus ſei: (in einer frühern, den Leipziger Blättern für litterariſche Unterhaltung einverleibten Anzeige von Hegel's Werken erinnere ich mich die Ihre eigentliche Meinung noch bezeichnendere, aber freilich noch paradoxere Aeußerung von Ihnen geleſen zu haben: der Grundfehler von Hegel's Logik liege darin, nihiliſtiſch zu ſein). Ebenſo wenig kann ich dem beiſtimmen, daß Hegel mit jenem bekannten, ſein Princip ebenſo von Spinoſa, wie von Schelling unterſcheidenden Satze: die Subſtanz ſei als das Subjekt zu beſtimmen — nur „die außerzeitliche, in ſich zurückkehrende Bewegung

des reinen Gedankens" in ihrer reinen Negation von Raum und Zeit gemeint habe, — nicht aber „den zeitlichen Proceß des Geiſteslebens, an welchen man freilich gemeinhin zunächſt zu denken pflegt, wenn von dem Hegel'ſchen Gottesbegriffe die Rede iſt" (S. 139. 140). Wozu dann, muß ich hier fragen, — wenn Hegel nicht ſo verſtanden ſein wollte, — ſchrieb er überhaupt nur ſeine Phänomenologie, die eben die Subſtanz alſo in den zeitlich univerſalen Geiſtesmächten der Welt zum Subjekt geworden nachweist? Ebenſo: wie konnte er jenem Werke dann einen ſolchen Schluß geben? Fürwahr Hegel hätte dann nicht nur hier nicht, ſondern eigentlich nie gewußt, was er wollte, und, im ſeltſamſten quid pro quo befangen, das Gegentheil von dem gethan, was ſeine eigentliche Abſicht war!

Doch genug über eine, wie mich dünkt, ſo klare, ſo zweifelloſe Sache, welche in's Licht zu ſetzen ich deßhalb nicht umgehen konnte, um in Ihren Augen mich nicht des Eigenſinnes ſchuldig zu machen, wenn ich erkläre, daß bei meinem beſten Willen, mich Ihnen zu nähern und belehren zu laſſen, ich für dießmal nur um ſo feſter bei meiner Auffaſſung des Hegel'ſchen Syſtemes beharren müſſe, ſammt Allem, was damit zuſammen- und davon abhängt, indem, wie Sie Selber richtig bemerkt haben (S. 118), unſere Differenz über dieſen Punkt auf das Innigſte zuſammenhängt mit den entgegengeſetzten metaphyſiſchen Standpunkten, welche jeder von uns zu jenem Syſteme hinzubringt. Was übrigens meine von Ihnen bekämpfte Darſtellung des Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Syſtemes in der „Charakteriſtik" betrifft; ſo kann ich, nachdem das Princip, aus welchem ſie hervorgegangen, hier ſeine weitere Begründung erhalten hat, jetzt ſie im Einzelnen ihrer eigenen Rechtfertigung überlaſſen: ſie iſt eine genau quelleumäßige, und ſo mag ſie ſich ſelber richten — vertheidigen oder verurtheilen.

Nur über Eine Stelle geſtatten Sie mir noch eine höchſt nöthige Erklärung. Es iſt die, wo ich nach dem Abſchluſſe des kritiſchen Reſultats über das Hegel'ſche Syſtem zu Folgerungen über die zunächſt geforderte Weiterbildung der Philoſophie über-

gehe und daraus den Beweis geführt haben will, daß „unsere Metaphysik die einzig rechtmäßige Fortsetzerin sein möchte der durch Schelling und Hegel gegründeten philosophischen Bildungsepoche“ (S. 1041). Hierin haben Sie eine exklusive Erklärung gegen Sich, ein — „Stabbrechen über das Ergebniß Ihrer Arbeiten“ gefunden (Problem d. G. S. 13); dieß scheint Ihnen, äußerlich wenigstens, die Veranlassung zum „Kampfe“ gegen mich gegeben zu haben, zu einem Kampfe, in welchem es sich nach Ihrem deutlichen Geständnisse um Sein oder Nichtsein, um Leben und Tod, des Einen von uns Beiden handelt!

Wie wenig nach einer gewissen Seite hin ich exklusiv bin, sollte unter allen meinen philosophischen Zeitgenossen Ihnen am Begründetsten und Ausdrücklichsten bekannt sein. So wie es nach Ihrer Auffassung der Geschichte der Philosophie nur eine einzige stetige Linie ihres Fortschritts geben soll, wie daher Sie Selber zufolge dieser Auffassung es für völlig begründet halten, keinen Gleichberechtigten nach Hegel neben Sich zuzugeben: so hat mir dasselbe Studium der philosophischen Entwicklung ein entgegengesetztes Resultat gegeben, und eine abweichende Norm der Beurtheilung fremder Bestrebungen. Gleichwie mir demzufolge, um nur von dem vorletzten Systeme zu reden, über den Schelling'schen Standpunkt der vortreffliche, in seinen wahren Leistungen viel zu wenig erkannte und gewürdigte Denker, K. Chr. Fr. Krause, in seiner Art ebenso systematisch und berechtigt, dabei ebenso selbstständig und eigenthümlich, hinausgeschritten ist, als Hegel, und meiner Ueberzeugung nach sogar in sehr wesentlichen Punkten noch neben ihm in die Gegenwart hinausreicht; damit ich von andern, weniger systematischen Forschern, wie Franz Bader, Schubert, Steffens, hier schweige *): — warum soll es in Bezug auf

*) Den Vorwurf, der mir von Sengler gemacht worden ist, in meiner Schlußcharakteristik der gegenwärtigen Philosophie nicht auch dieser Leistungen und Bestrebungen gedacht zu haben, müßte ich namentlich in Bezug auf den als Systematiker Bedeutendsten von ihnen, Krause, dessen jedoch auch in andern auf die Zeitphilosophie sich be-

Hegel mit den gegenwärtigen Philoſophieen nicht ganz ebenſo ſich verhalten können, vorausgeſetzt nur, daß wirklich in ihnen über ſeine jeweilige Grund- und Weltanſicht hinausgeſchritten ſei? Um ſo ſicherer läßt ſich annehmen, daß auch von jetzt an der mächtiger gewordene Strom der Philoſophie in mehreren parallelen und ſich verſchlingenden Armen dahinfließen werde, als — auch ganz abgeſehen von den außerhalb Schelling's und Hegel's liegenden Bildungsanſätzen, wie ſie in Herbart, in Schleiermacher liegen, ſelbſt in der Hinneigung zu einem geiſtreichen, von ſpekulativen Ideen befruchteten Empirismus, der bei ſo vielen tüchtigen Specialforſchern faſt in jedem Gebiete der Philoſophie ſich geltend macht, — als durch Hegel ſelbſt, richtig verſtanden, das doppelt wichtige Bildungselement in die Philoſophie gekommen ſein ſollte, einmal: daß jedes Gegenſätzliche dialektiſch iſt, d. h. irgendwo in einer höhern Vermittlung verbunden ſein müſſe, als Gegenſätzliches vorerſt daher ſeine Berechtigung habe; — ſodann, daß man bei dem größern Stil und bei den umfaſſendern Syſtementwürfen, welche von ihm aus in die Philoſophie eingeführt ſind, an dem dadurch geforderten Ueberblicke des Ganzen die Lücken, Unbeſtimmtheiten, Mängel, Unfertigkeiten, welche bei ihm und nach ihm in jedem Theile der Philoſophie zurückgeblieben ſind, nur um ſo ſichtbarer in die Augen fallen. Jetzt gerade, wenn je, iſt ſorgfältigſte Ausbildung des Einzelnen, monographiſche Behandlung einzelner Gebiete innerhalb eines wenigſtens allgemeinen Einverſtändniſſes über das Ganze des Syſtems, damit Achten auf

---

ziehenden Werken faſt nirgends gedacht wird, nur gerecht finden, wenn mir dabei nicht zur Entſchuldigung dienen könnte, daß man mit der umgearbeiteten zweiten Auflage eines Werkes ſich überhaupt innerhalb der Gränzen der erſten zu halten pflegt, während jener Männer in meinen andern kritiſchen Schriften mehr oder minder ausführlich gedacht iſt. Die ſchuldige Anerkennung für die Krauſe'ſche Philoſophie jedoch glaubte ich beſſer durch das Organ der gegenwärtigen Zeitſchrift fördern zu können, für welche ich von einem Schüler dieſes Philoſophen das Verſprechen einer Darſtellung derſelben erhielt, welches bisher jedoch unerfüllt geblieben iſt.

verwandte, ergänzende Bestrebungen nothwendig, um aus den bisherigen tumultuarischen Anfängen zu einer gediegenen Ausbildung der Philosophie bei größerer Reife und Weite ihrer Untersuchungen zu kommen, und ich spreche nicht zum ersten Male meine Ueberzeugung aus, daß die Philosophie von nun an nicht mehr in der Form einzelner herrschender Systeme, im Sichverdrängen und Uebereinanderstürzen wechselnder philosophischer Dynastieen werde fortschreiten können, überhaupt im Geltenwollen verhärteter Einseitigkeiten, was bisher nur für sie Zeugniß gewesen ist, Ansätze und Bruchstücke zur objektiven Wissenschaft, nicht aber die Wissenschaft gegeben zu haben. Sie Selbst aber, und Jeder, der es jetzt noch auf eine solche Alleinphilosophie abgesehen hat, indem er so, um folgerichtig zu bleiben, von Keinem neben ihm ein Bildungselement aufnehmen darf, schnitte sich eben dadurch das wichtigste Mittel ab, Einwirkung zu empfangen, wie zurückzugeben, — wenn nicht, wie bei Ihnen, der Sinn der Gründlichkeit und Unparteilichkeit mit glücklicher Inkonsequenz die Starrheit der abstrahirten Maxime überwände!

Wenn Sie daher meine oben angeführten Worte nur nicht mit dem von Ihnen Selbst hineingetragenen Vorurtheil gelesen hätten, so würden Sie gefunden haben, was ohnehin die ganze letzte Partie meines Buches außer Zweifel stellt, daß sie nicht gegen Sie gerichtet sind, sondern Sie mit in sich schließen nicht nur können, vielmehr sollen: — und nicht Sie allein, oder die näher mit uns verbundenen Forscher, sondern ebenso sachgemäß auch Manche der eigentlichen Anhänger der Hegel'schen Schule, wie Göschel, Erdmann, Gabler, Rosenkranz, Hanne, — selbst Vatke wäre hier zu nennen, wenn man sich des Gottesbegriffs erinnert, welchen er seinem Werke: „die menschliche Freiheit" überall zu Grunde legt, gleichviel hier, ob als bloße Voraussetzung oder auf selbstständige metaphysische Entwicklung des Hegel'schen Princips gestützt. Alle diese Denker, sofern sie mit mehr oder minder bestimmter Klarheit, mit größerer oder geringerer systematischer Ausbildung zur Einsicht fortgehen, daß der (Hegel'sche) Begriff des absoluten Geistes nur im Begriffe des concreten

Theismus ſeine Wahrheit und ſeinen Abſchluß finde (concreter darum von mir genannt, weil er das pantheiſtiſche Princip nicht mehr, wie der abſtrakte Theismus, ſich gegenüber, ſondern in ſich aufgehoben trägt): — alle dieſe kann ich nur als Einverſtandene mir denken, gleichviel übrigens, wie ſie die Ausbildung der einzelnen Theile des Syſtemes zu Differenzen von mir nöthigen würde. Als Gegner, Ausgeſchloſſene, galten mir nur, ebenſo ſachgemäß, wie ich glaube, und im dortigen Zuſammenhange begründet, durch welchen ſich eine fortlaufende Polemik gegen ſie dahinzieht, die linker Seits Stehenden, welche eigentlicher noch die linksum Rückläufigen zu nennen wären, weil ſie, wie ich dort zeige, „den Keim des nothwendigen Fortſchritts im Hegel'ſchen Principe ertödten und zum Stillſtande bringen wollen."

Dennoch muß ich der Polemik dieſer Männer gegen die neu theiſtiſche Philoſophie unter einem gewiſſen Geſichtspunkte beitreten, — ſo lange, bis wir den allgemeineren Grund zu derſelben mit völligem Bewußtſein abgethan haben, — und hierhinein, wenn ich richtig ſehe, fällt auch unſere eigene wahre Differenz in Behandlung der ſpekulativ theologiſchen Probleme. Sie ſtellen nämlich jenem vermittelnden Theismus mit Recht entgegen, daß, wenn er ſo Wiſſen und Glauben vermitteln, verſöhnen wolle, dieß doch nicht dadurch geſchehen könne, indem er, in Folge ſeiner Vermittlung des Glaubens durch das Wiſſen, zum Inhalte des Glaubens lediglich alſo zurückkehre, daß er ihm derſelbe bleibe, wie er geweſen, indem er ihn in ſeiner jeweiligen Beſchaffenheit blos beſtätigen laſſe durch das Wiſſen. Dieß wäre nur eine trügeriſche Vermittlung, und alſo bliebe das (vermeintliche) Wiſſen immer ein unfreies, weil vom überlieferten Glaubensinhalte abhängiges. Denn wie hoch man auch ſonſt dieſen Inhalt anſchlagen möge, als einen durch ſeine ethiſche Tiefe vom ganzen, ungetheilten Menſchen beſtätigten: in den ſpekulativ theologiſchen Fragen reicht dieß Kriterium zu ſeiner Beglaubigung nicht aus, und das wahre, weil freie und geſunde Verhältniß des Denkens zu ihm in dieſer Beziehung kann immer nur dieß ſein, völlig unbekümmert um ihn und auf andere Prämiſſen geſtützt, ſein Gedankenwerk aufzubauen. Findet ſich

nachher eine Analogie zwiſchen dieſem und jenem, welche jedoch der Univerſalität des erſtern keinen Eintrag thun wird: ſo kann man dieß ſehr beachtenswerth finden und dem Grunde ſolcher Uebereinſtimmung weiter nachforſchen; aber der ſpekulative Inhalt iſt auf dem freien Boden des Denkens erwachſen, nicht ein gemiſchtes Produkt jener heterogenen Ingredienzien. Daher nun der Spott jener über eine „chriſtliche Philoſophie", welche ſie gar nicht mit Unrecht einer ſolchen Abhängigkeit von einem nur überkommenen Inhalte beſchuldigen. Und in der That, wenn ich meine ſpekulative Theologie einer ſolchen befremdlichen Miſchung ſchuldig wüßte; mir würde der Muth fehlen, nur der eigenen Ueberzeugung zu trauen, die dann ja ſich ändern könnte, da nichts gemeingültig Objektives ihr zu Grunde liegt: vielweniger könnte die Zuverſicht in mir aufkommen, ſie gegen jedermänniglich zu vertheidigen, und das feſte Bewußtſein, daß ſie in der weſentlichen Hauptſache unüberwindlich iſt!

Der Grund von dieſem Allen iſt der einfachſte: die Prämiſſe, auf welche geſtützt die ſpekulativ theologiſche Dialektik bei mir verläuft, iſt die univerſale Weltthatſache, der Begriff des Univerſum. Dieſen Begriff nach ſeinen Hauptbeſtimmungen zu erſchöpfen iſt Aufgabe der Ontologie: auf ſein ungeheures Gewicht hin gründet ſich der Begriff Gottes, und alle Beſtimmungen deſſelben haben in jenem ihren Beleg. Hier kann keine Folgerung zu kühn ſein, ſo lange der Antrieb zu ihr in den objektiven Thatſachen liegt, die mit dem nothwendigen Begriffe des Univerſum ſelber eins und daſſelbe ſind. Sofern nun jener Inhalt mit den chriſtlichen Beſtimmungen zuſammentrifft, — was für ſeine Wahrheit, wie ſeine Begründung oder Anknüpfung ganz gleichgültig iſt, — können dieſe doch nur univerſale Bedeutung und einen allgemeingültig realen Sinn haben; ebenſo kann derſelbe nur dieſen dem dogmatiſch überlieferten Gehalte aufdrücken, nicht aber umgekehrt von ihm ſich den eigenen Sinn beſtimmen laſſen.

Dieß trennt nun principiell die Methode unſeres Philoſophirens, mögen wir auch in den Ergebniſſen uns nähern oder einverſtehen. Sie nämlich ſchneiden Sich durch den ſchon beleuchteten negativen

Begriff der Metaphyſik für Ihr Gotterkennen jede ſolche univerſale und zugleich reale Grundlage, jeden ſolchen Ausgangspunkt im Wirklichen ab. Ihre Metaphyſik ſchließt in der Kategorie der Freiheit, als der höchſten, und in der daraus hervorgehenden nothwendigen Forderung eines Realen ebenſowohl abſoluter als endlicher Seits, welches ſich, eben als das Freie, als das Mehr, denn jene Welt der Kategorieen, in ihnen ſpecificirt. So beſtimmen Sie in jener Beziehung, nach einem mit dem kosmologiſchen analogen Beweiſe, Gott zwar als das jene Kategorieenwelt ewig denkende und in ihr ſich unendlich ſpecificirende Urweſen. Aber dieſer Gottesbegriff, ſetzen Sie hinzu — durchaus folgerichtig nach dem einmal gewählten Zuſammenhange — „iſt noch ein leerer und abſtrakter; er ſchließt die Möglichkeit von Eigenſchaften nicht aus, die mit den Eigenſchaften des wahren Gottes unverträglich, ja direkt ihnen entgegengeſetzt ſind" *); — an andern Stellen heißt es damit übereinſtimmend: die auch einem böſen Weſen zukommen könnten. Ueberhaupt ſei, ſagen Sie anderswo (Problem d. Gegenw. S. 138. 140), der Begriff Gottes oder vielmehr des Abſoluten hier mit Hegel nur unter der Idee der Wahrheit gefaßt. Das abſolut Wahre, weil ſchlechthin nicht nicht zu Denkende, ſeien aber die Kategorieen und nur dieſe, — und dieſelben daher in dieſer Beziehung recht eigentlich das Abſolute. — Aber ſollten Sie auch in dieſem Begriffe des Wahren nicht Selber die Willkührlichkeit der Abſtraktion inne werden, mit der Sie in ihm nur das Form-Allgemeine anerkennen, — wenn Sie Sich auch nur der hiſtoriſchen Stellung erinnern wollen, die ſchon ſeit Platon und Ariſtoteles die Idee des Guten in der Spekulation erhalten hat, — nicht das weſentlich Allgemeine jeden Dinges, worin es ſeine eigene Vollendung, ſeinen eigenen „Zweck" erreicht, und das ſomit zugleich auch das Gute, das in ihm Gute iſt: — wonach alſo eine ſolchergeſtalt in allen Specifikationen der Kategorieen das Wahre, welches zugleich das Gute iſt, ſetzende Gottheit auch nicht mehr unter Prädikaten gedacht werden kann, welche mit dem Be-

*) Metaphyſik, S. 559—563.

griffe des wahren, — (guten) — Gottes unverträglich sind? Auch hier scheint mir das Absehen vom Wirklichen und seinem universalen Zeugnisse des Ineinanderseins jener beiden Bestimmungen nur ein beliebiges, nicht in der Nothwendigkeit der Sache gegründetes: der Gegensatz von Wahrem und Gutem, wie der von Form- und Real-Absolutem, wird im Begriffe beider nicht gefunden; er wird gemacht, — um ihn dann nach einem Umwege wieder aufheben zu können.

Zur Dreieinigkeit ferner, von der Metaphysik aus betrachtet, bleibt Ihnen keine andere Prämisse, als die: daß, „da alles reale Dasein in einem Specificiren der leeren metaphysischen Unendlichkeit besteht, auch das Urwirkliche, d. h. der persönliche Gott, sich selbst oder seine eigene Persönlichkeit, zunächst in quantitativer Form, durch eine Specifikation setzen muß, die als gleich ewig mit seinem Wesen zu setzen ist" („die drei Grundfragen" in dieser Zeitschrift I. S. 200). „Dieser Moment der Specifikation kann aber nicht die Einheit, als solche, sein; diese nämlich würde mit der Abstraktion des Begriffes ununterscheidbar zusammenfallen, und also gar keine wirkliche Specifikation geben. Es kann ebenso wenig die Zweiheit sein, da durch diese der absolute Gegensatz und Widerspruch in das Urwesen gesetzt würde: es kann, wenn das Urwesen in sich Eins und ungetheilt bleiben und dennoch einer unendlichen, qualitativen Vielheit und Mannigfaltigkeit als aus ihm zu erzeugend Raum geben soll, kein anderer, als die Dreiheit sein" („über die Persönlichkeit Gottes" ebendaselbst Bd. III. S. 358. 59. Vergl. Metaphysik S. 303 ff. 313 ff. 561).

Aber wie weit sind alle diese Bestimmungen davon entfernt, — ein Punkt, den Sie Selber sorgfältig in's Licht setzen, — auch nur den spekulativ theologischen Bestimmungen der göttlichen Dreieinigkeit zu genügen, vielweniger den speciellen des kirchlichen Dogma! Woher sind diese nun zu schöpfen?

Endlich für den Begriff „des Selbstbewußtseins oder der freien Persönlichkeit" Gottes kann von der Metaphysik aus gleichfalls nur die ungenügende Prämisse erreicht werden: daß „vermöge der

Immanenz des formalen Princips" (des Gedankenſyſtems der Kategorieen) „im abſoluten Weſen, dieß Urweſen nothwendiger Weiſe die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins, der freien Perſönlichkeit haben müſſe" (Zeitſchrift Bd. I. S. 114. Vgl. Metaphyſik S. 559. 60). Hier liegt die ganz plauſible und unverwerfliche Reflexion zu Grunde, daß ſich die Exiſtenz jener Totalität, jenes Gedankenſyſtems der Kategorieen in der Realwelt, wie in unſerm eigenen Denken, nur unter Vorausſetzung eines urſprünglichen Denkens im Urweſen völlig erklären laſſe. Dennoch entgeht Ihnen am Allermindeſten, wie wenig der Gedankengehalt einer ſolchen Reflexion genüge, wie wenig auch durch ausgeführtere Analyſe derſelben ſich hoffen laſſe, auf ihn den Begriff und Erweis der mit Gottes Subſtanz und Natur ſich durchdringenden Geiſtigkeit und Bewußtheit, oder vollends ſeiner „freien Perſönlichkeit" zu gründen.

So erneuert ſich um ſo dringender die Frage, welches Gegebene, welche Prämiſſe Sie dem für jenen Beweis nöthig werdenden dialektiſchen Proceſſe zu Grunde legen können, da Sie die Univerſalwirklichkeit hinweggeworfen haben, da ſie Ihnen metaphyſiſch in der Negativität der Kategorieenwelt verflüchtigt worden iſt?

Es bleibt Ihnen durchaus folgerichtig Nichts, als „die Glaubenserfahrung des Chriſtenthums" (Metaphyſik S. 563), und, — auf deſſen ſpekulative „Rechtfertigung" Sie in Ihrer letzten Schrift ganz unverholen ſich ſtützen und es zum Ausgangspunkte Ihrer eigenen Beweiſe machen, — das „kirchliche Dogma" in der weiteren philoſophiſchen Ausbildung, welche es beſonders bei Auguſtinus gefunden, die dann ferner in den Myſtikern, am Klarſten in Jacob Böhme, ein ergänzendes Ingredienz erhält, ſolchergeſtalt hinzufügt, was Ihnen an dem wahren philoſophiſchen Gottesbegriffe noch zu fehlen ſcheint, und dadurch Ihnen die eigentliche Grundlage wird, um Ihre eigene Lehre von der Trinität und der Schöpfung daran zu entwickeln *) und bis an ein Ziel

*) Ich vermuthe nicht, daß Sie mir die Pflicht auferlegen werden, obige Behauptung mit einzelnen Belegen aus Ihrer jüngſten Schrift zu erhärten. Jedem Leſer, Ihnen Selbſt, muß ſich die Bemerkung auf-

zu führen, wo erſt die Wahrheit und Objektivität Ihres Princips wenigſtens an dem Erfolge ſich zeigen könnte, wo nämlich aus der überempiriſchen „Aeonenwelt" der Uebertritt in die wirkliche beginnt, und mit ihm die Frage, ob man ſie erklären könne aus jenen Principien! Bei dieſer bedeutungsvollen Stelle (S. 348) brechen Sie die Unterſuchung mit den nicht minder charakteriſtiſchen Worten ab, daß Sie „ihr Einhalt thun müßten, um Sich nicht der Verſuchung auszuſetzen, Ungewiſſes und unzureichend Erkanntes, mit Solchem, was Sie klar und beſtimmt erkannt zu haben glauben, zu vermengen". Höchlich macht dieſe Zurückhaltung Ihrer wiſſenſchaftlichen Gewiſſenhaftigkeit Ehre; demungeachtet, iſt denn Etwas „klar und beſtimmt erkannt", was nicht die Probe der Wirklichkeit beſtanden, hier, was nicht die Wirklichkeit erklärt, begriffen hätte?

Mag man daher auch Ihren aus den dogmatiſchen Beſtimmungen der Kirchenlehre herausgewickelten Philoſophemen an ſich einen bedeutenden Gehalt zugeſtehen, wie ich mit bereitwilligſter Anerkennung es thue; mag man darin außerdem noch, wie ich gleichfalls der Meinung bin, ein großes und ſelbſtſtändiges Verdienſt erblicken, daß Sie in dieſem Werke, wie ſonſt ſchon vielfach, auf die tiefe, auch ſpekulative Bedeutung der Offenbarungslehren hinweiſen: ſo tragen doch alle jene Beweisführungen, wie ingeniös und in ihrem Bereiche unbeſtreitbar ſie durchgeführt ſein mögen, für mich den unüberwindlichen Mangel an ſich, keine allgemeinen Vernunftbeweiſe zu ſein in jenem realen Sinne, daß das Univerſum ſelbſt, die Natur und der endliche Geiſt in ihren allgemeinen Grunderſcheinungen die Prämiſſen für Lehren gewor-

---

drängen, daß beſonders in der letzten Hälfte derſelben, wo Sie Ihre eigene Anſicht über die erwähnten Hauptbeſtimmungen der ſpekulativen Theologie darlegen, ſtatt einer objektiv gehaltenen, rein wiſſenſchaftlichen Beweisführung aus allgemeinen Gründen, wo Ein Princip in innerer Entfaltung alle ſeine Folgerungen darlegt, es immer neu wieder anſetzende und Neues aus jenem dogmatiſchen und hiſtoriſchen Vorrath aufnehmende Reflexionen ſind, durch die Ihre Unterſuchung von der Stelle gebracht wird!

den sind und deren Garantie übernommen haben, welche, wenn objektiv begründet, eine völlig veränderte und um ein Wesentliches erweiterte Ansicht von diesem Universum uns gewähren müßten. In jener Gestalt jedoch können sie eigentlich nur einer philosophischen Auslegung christlich religiöser Vorstellungen gleichgehalten werden, deren Autorität doch immer blos bittweise angesprochen werden kann. Denn was haben diese an sich mit metaphysischen Principien, mit spekulativer Theologie zu thun? Auch Ihre mehrmals dafür geltend gemachte Bemerkung über den tiefen spekulativen Instinkt der christlichen Orthodoxie möchte hier wenig frommen; denn selbst daraus ergiebt sich das Zugeständniß, daß aus ganz andern, schlechthin von ihr unabhängigen, universalen Erkenntnißquellen vorher schon ausgemacht sei, was auch in göttlichen Dingen spekulativ als wahr anzuerkennen wäre. —

Für jetzt zur Kürze gedrängt, muß ich auf die Prüfung der neuen und eigenthümlichen Ideen verzichten, welche, wenn auch nur auf dem bezeichneten Wege gefunden, doch als an sich höchst bedeutungsvolle, Ihr neuestes Werk uns gebracht hat: ich meine den Begriff der ewigen und der zeitlichen Schöpfung, der Aeonenwelt, und die mit deren Hülfe neu umgebildete Trinitätslehre. In diesen erblicke ich die Gründe eines wesentlichen und tiefer führenden Einverständnisses unserer Weltansichten, wenn auch unsere metaphysischen Principien entgegengesetzte, ja direkt sich aufhebende, stets waren und wohl auch bleiben werden. Jenes erfreulichere Geschäft möge einer andern Abhandlung überlassen werden, in welcher ich eben darum auch zu meiner wahren Erleichterung des hier herrschenden polemischen Tones mich werde enthalten können. Und diese Ausgleichung zwischen uns im Ganzen unserer Weltansichten hatte ich bestimmt im Auge, als ich Sie am Schlusse eines früheren Sendschreibens in dieser Zeitschrift (IV. S. 73) dringend einlud, Ihre Philosophie in vollständiger Ausführung, in einer „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften," uns vorzuführen. Es schien mir, — und noch bin ich dieser Meinung, — das einzige Mittel, mit dem, wie ich nun einmal urtheilen muß, subjektiven und erkünstelten Standpunkt Ihrer Metaphysik zu ver-

söhnen, wenn Ihnen die Nachweisung gelänge, welche großen und bisher noch nicht gewonnenen Ergebnisse Sie auf Ihrem Umwege erbeutet haben. Außerdem überdachte ich noch, und bedenke es abermals, daß ein philosophischer Genius, ein energischer, nicht ablassender Scharfsinn, wie die Ihrigen, beide in so seltenem Grade und so eigenthümlich, sich nicht schlechthin täuschen können in dem spekulativen Funde, den sie gemacht und dem sie vertrauen. Sie wissen, nicht wir, was sie daraus machen können; wir haben es abzuwarten! In diesem und in manchem andern Betracht möchte ich Sie mit Herbart vergleichen. Was er aus dem Fichte'schen Nachlaß aufnahm, war die ganz richtige Grundevidenz des Widerspruchs im (abstrakten, leeren) Ich; daraus faßte er allgemeiner seine Aufgabe der Metaphysik, die Widersprüche im Gegebenen aufzulösen. Wie viel Scharfsinniges, Eigenthümliches, in begränztem Umkreise Wahres hat er aus jenen Anfängen entwickelt! Sie, ich weiß es, erkennen seine Resultate nicht an: für mich haben sie ihre Stelle in meiner Metaphysik, und eine bleibende Bedeutung für die Zukunft. Gleicherweise haben Sie aus Hegel's dialektischer Behandlung der Kategorieen, deren jede zugleich „als eine metaphysische Definition des Absoluten oder Gottes angesehen werden kann" (Hegel's Encykl. §. 85.), die ihr zu Grunde liegende Wahrheit schärfer herausgehoben, daß die innere Totalität dieser Kategorieen (denn daß sie nur so, als geschlossenes System, zu fassen sind, hat eben Hegel gezeigt) das schlechthin Unabstrahirbare, nicht Hinwegzudenkende, schlechthin Erste und Ursprüngliche, also Absolute, im Denken, aber da sie doch noch Nichts sind, das negativ Absolute sei. Dieß ist Ihre Evidenz, die ich nicht bestreite, nur noch ein Anderes zugleich darin finde, welches Sie nicht sowohl abläugnen, als nur späterhin nachzubringen sich vorbehalten, die Evidenz nämlich, daß jene unabstrahirbaren Formen des Seins nicht ohne ein Seiendes, und durch sein Sein gesetzt, also nur als die Grundprädikate und ursprünglichsten Selbstbestimmungen desselben denkbar seien. Dadurch ergiebt sich, was an Ihrer Metaphysik durchaus wahr und evident, sogleich aber in einen weitern Zusammenhang aufzunehmen ist,

(wie ich denn das Resultat der Ihrigen, auch in einer sogleich anzugebenden speciellen Beziehung, in meiner Metaphysik mitzubesitzen glaube), und nur durch seine beschränkte oder willkührliche Fassung mangelhaft wird. Aber diese Selbstisolirung vielleicht hat Sie vermocht, auf Grundbegriffe aufmerksam zu werden, deren Einführung in die Reihe der allgemeinen Vernunftkategorieen Sie als Ihr eigenthümliches Verdienst ansprechen. In der Kategorie der Qualität sind Sie noch tiefer, als Hegel, in den Begriff des Seins eingegangen: das Seiende ist nur dadurch, daß ein unbestimmbar Anderes, „Unendliches", außer ihm ist, welches sich ebenso sehr von einander unterscheidet, wie doch, blos als Seiendes, nicht unterschieden ist (Metaphysik S. 164. 65): so ist es nur als zählbare Größe zu fassen, und der Begriff der Zahl ist daher ein durchaus universaler alles Seienden, welches sein specifisches Wesen nur in einer specifischen Grundzahl ausdrücken kann (S. 168 ff. 272 ff.). Aber dieß unendliche Seiende, als specificirt und unterschieden, kann nur in einem Nebeneinander der Ausdehnung, als Räumliches, kann nur in dem Nacheinander einer Dauer, als Zeitliches existiren: der Raum- und Zeitbegriff sind die gleichfalls durchaus universalen Formen des Seins. Eine Behauptung, welche, wie Sie wissen, ich ebenso richtig, als den Beweis davon in Ihrer Metaphysik nicht geleistet finde. Mir liegt der Begriff von Raum und Dauer — (Zeit, Zeitlichkeit bedeutet für mich etwas Anderes, der in die Vorstellung einer schlechten Unendlichkeit verlaufende Wechsel eines scheinbaren Entstehens und Vergehens) — schon im Begriffe des Seienden, der sich selbst setzenden Urposition, die sich damit zugleich als eine gegen Anderes Behauptende, Undurchdringliche, und als Beharrliche, Dauernde setzt, welcher Effekt ihrer realen Setzung angeschaut, oder als Grundlage der Empfindung, die Anschauung von Raum und Dauer giebt; daher Kant immerhin Recht behält, wenn er Raum und Zeit als die ursprünglichen Anschauungsformen alles Wirklichen bezeichnet, ohne daß damit freilich weder eine Trennung, ein Gegensatz zwischen Anschauung und Verstand mitgesetzt wäre, noch die Behauptung von der bloßen Subjektivität jener Anschauungsformen

daraus folgen würde. Wenn Sie daher („Problem der Geg." S. 180. 81) mir zu bedenken geben, daß der Begriff des Zweckes (der Zweckverknüpfung im Universum) nur auf der dialektischen Aufhebung des Raum- und Zeitbegriffes beruhe: so darf ich erwiedern, daß die Ontologie dieß mit Ihnen lehre, ja daß sie eine ihr eigenthümliche Beweisführung darauf gründet, das Absolute, als Zwecksetzendes, nicht nur als eine, die realen Raum- und Zeitunterschiede setzende, sondern auch diese Trennung und den Unterschied derselben überwindende, in ideelle Einheit aufhebende Macht nachzuweisen. Und sie darf jenen Beweis aus Einem, ungetheiltem Principe gegeben zu haben behaupten, da sie mit dem Begriffe der sich selbst setzenden Urposition, des Wesens, als des Grundes, der Substanz, und wie die sich steigernden Kategorieen weiter heißen, in denen der Begriff des Seienden immer tiefer und wesentlicher bestimmt wird, auch implicite den seiner Raum- und Zeiterfüllung zu besitzen glaubt, während die besondere Erörterung von Raum und Zeit innerhalb der Ontologie mehr nur in dem negativen Geschäfte bestehen kann, den Widerspruch eines leeren Raumes und einer leeren Zeit nachzuweisen, als beide, wie von Ihnen geschieht, als „seiendes Nichtsein" ausdrücklich in ihrer Absonderung vom Seienden zu behandeln (Metaph. S. 19). Jenen Beweis führt nun die Ontologie unter dem allgemeinen Kategorieenverhältniß von Gehalt und Form aus, indem sie nachweist (§. 155. 156.) „daß der Gehalt" (das Seiende), „indem er in die Form eingeht" (sich selbst auf specifische Weise setzt), „ein in Raum und Zeit bestimmter wird, oder, was dasselbe bedeutet, Raum und Zeit, auf eine durchaus specifische Weise, setzend erfüllt". So hat meines Erachtens die Ontologie ihrem Standpunkte gemäß Raum und Zeit vollkommen erschöpfend „abgeleitet", wenn überhaupt von „Ableitung" dessen die Rede sein kann, welchem für sich selbst gar keine Existenz zugestanden wird, — während sie freilich die weitern Bestimmungen am Raume, welche Sie in Ihre Metaphysik aufnehmen, wie Schwere, Polarität und Cohäsion, Chemismus, mit ihrem guten Rechte, meine ich, der Naturphilosophie zuweist, weil sie nicht mehr aus dem Begriffe des Seienden, Realen, schlechthin, sondern der qualitativ unterschiedenen Körperlichkeit hervorgehen, — was nicht mehr metaphysisch ist. —

(Schluß im nächsten Heft.)

Der Uebergang von dem idealistischen Pantheismus der Hegel'schen Philosophie zum Theismus,

mit besonderer Rücksicht auf die Schrift:

Die Hegel'sche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung von Georg Andreas Gabler. I. Heft. Berlin 1843.

Von

Dr. K. Ph. Fischer, Professor in Erlangen.

Schon in seiner Schrift: „die Idee der Gottheit" (Stuttgart 1839) *) hat Ref. die innere Nothwendigkeit zu erweisen gesucht, mit welcher der idealistische Pantheismus der Hegel'schen Philosophie, welche die Gottheit nur als absoluten Geist der Welt faßt, zu der dem Begriffe des Absoluten entsprechenden theistischen Idee Gottes als „an und für sich seienden" und mithin selbstständigen und selbstbewußten Urgeistes sich fortbilde. Konnte er damals S. XXV nur den frühvollendeten Billroth als theistischen Forscher aus der Hegel'schen Schule bezeichnen, indem er nur die Befriedigung fand, die Idee der unsterblichen Persönlichkeit des

*) Nach der Absendung dieser Abhandlung kam mir die Angabe, die Herr Professor Michelet (in seiner „Entwicklungsgeschichte der neuesten Philosophie" 1843) von meiner Theorie macht, zu Gesichte. Ich fand aber seine Darstellung meiner Ansicht in so hohem Grade einseitig und unwahr, daß ich, um sie zu widerlegen, den spekulativ theologischen Theil meiner Metaphysik und namentlich meine Abhandlung: „Die Idee der Gottheit" in ihrem ganzen Zusammenhange wiederholen müßte.

Anm. des Verf.

Menschen, von Hegel's geistvollsten Schülern, vor allen von Göschel und nach ihm von Rosenkranz und Gabler, begründet zu sehen: so sieht er nun seine im ersten Hefte seiner Kritik der Strauß'schen Dogmatik ausgesprochene Hoffnung, daß diese Forscher zur Fortbildung des Hegel'schen Pantheismus zum Theismus übergeben werden, — eine Hoffnung, die in der wesentlichen Beziehung dieser Grundprobleme zu einander ihren Grund hatte, — durch die spekulativen Versuche dieser Koryphäen der Hegel'schen Schule bestätigt.

Ohne auf die Erörterungen von Göschel und Rosenkranz einzugehen, von welchen beiden der letztere die Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes in einer Recension der Strauß'schen Dogmatik in den Berliner Jahrbüchern mit großer Entschiedenheit geltend machte *), beleuchten wir diese eben erschienene Schrift von Gabler, welche, ob sie gleich unmittelbar eine polemische und apologetische Richtung hat, dennoch hauptsächlich durch die Energie des Gemüths und des Geistes, womit der verehrte Verfasser den Pantheismus überwindet und den Theismus begründet, die Achtung und Beachtung aller wahrheitsliebenden Denker verdient.

Wir übergehen die Kritik, mit welcher Gabler die Hegel'sche Philosophie oder vielmehr *seine* höchst eigenthümliche „Fassung" derselben gegen die in ihrer Sphäre verdienstvollen logischen Untersuchungen eines andern achtungswerthen Denkers vertheidigt, und folgen dem erstern auf das Gebiet der spekulativen Dialektik, wodurch er den erwähnten Uebergang begründet.

Da das Princip des mit dem Sein identischen, alle wahrhafte Realität durch seine innere Fortbestimmung producirenden reinen Denkens die Anerkennung einer von der Subjektivität weder gesetzten, noch von ihr idealisirten Objektivität und eines absoluten Ursubjektes unmöglich macht und einen Idealismus des Begriffs

*) Wie schwer es ihm aber wurde, auch nur Hindeutungen auf den Theismus in Hegel's *System* zu finden, erhellt schon daraus, daß er, um seinem verehrten Meister die »theistische« Idee zu vindiciren, Aeußerungen desselben aus einem *Briefe* mittheilte.

zum Reſultate hat, der ſich ſo wenig rechtfertigen läßt, wie jenes Princip ſelbſt, ſo hat der Verfaſſer wohl gethan, daß er vor allem S. 11 „alles menſchliche Denken für ein nur nachkommendes und reproducirendes Denken des urſprünglichen (göttlichen) Denkens und urſprünglich ſchon Vorgedachten und mithin nur für ein Erkennen Deſſen, was ſchon iſt", erklärt. —

Weil nun aber ohne eine innere Verwandtſchaft, oder eine weſentliche Einheit des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen jener an dieſen weder glauben, noch ihn wiſſenſchaftlich erforſchen würde, ſo muß man entweder auf jene ſubſtanzielle und reflexive Richtung der Vernunft zu der Gottheit oder zu ihrem abſoluten Gegenſtande verzichten oder ſie für eine Täuſchung erklären, und zum Atheismus, den der Verf. vortrefflich als „Verrücktheit" bezeichnet, übergehen oder aber zu der Einſicht fortſchreiten, daß „der urſprüngliche Inhalt der ewigen (abſoluten) Vernunft oder des Logos ſeiner Möglichkeit nach ſchon in unſerem Geiſte enthalten iſt und unſere eigene innerſte Wahrheit begründet und daß daher unſer freies Denken mit ihm in Inhalt und Form coindicirt" (oder vielmehr zuſammenſtimmt).

Sofern nun aber dieſes ſpekulative Erkennen, „als höchſte Stufe", die ihm untergeordneten Formen: „die ſinnliche Gewißheit, die Reflexion" (und wohl auch das Gefühl und die innere Anſchauung oder Erfahrung) in ſich aufbewahrt, „ohne", wie ſich der Verf. S. 13 erklärt, „von ihrem weſentlichen Gehalte etwas einzubüßen", und, wie er daſelbſt fortfährt, „als das tiefſte Inſichgehen die auf den innerſten Grund zurückgehende Erinnerung des denkenden Geiſtes als ſeine abſolute Reflexion in ſich iſt, ſo hat es ein doppeltes Zeugniß der Wahrheit, das eine von der objektiven Welt und ihrer Erkenntniß aus, aber dieß zugleich ſo, daß die Welt ihre Wahrheit nicht aus ſich und von ſich ſelbſt aus habe, mithin ein Anderes für ſich, wodurch ſie iſt, den ſchöpferiſchen Geiſt vorausſetze, worauf ſie hinweiſt, und den ſie verkündigt; das andere das Zeugniß des Geiſtes ſelbſt, das Zeugniß des zunächſt endlichen, aber in ſeiner Erkenntniß ſeine eigene innere Unendlichkeit und ſeinen göttlichen Urſprung erfaſſenden Geiſtes von

ſich ſelbſt, daß die Wahrheit in ihm und daß ſie ſeine eigene, angeſtammte und von ſeinem Weſen unzertrennliche Wahrheit ſei". So der Verfaſſer.

Durch dieſe Begriffsbeſtimmung iſt ebenſoſehr der logiſche Idealismus widerlegt, welcher den abſoluten Inhalt auf die abſolute Form reducirt und die Welt zu einer nur durch das Denken und für daſſelbe wirklichen Objektivität ſubjektivirt und die Gottheit auf den abſoluten Begriff reducirt, wie der einſeitige Empirismus, welcher S. 196 „die äußere Erfahrung als die eigentliche Quelle unſerer Erkenntniß" betrachtet, ohne zur Idee der innern Unendlichkeit oder Univerſalität des Gott ähnlichen, die Wahrheit der Möglichkeit nach in ſich enthaltenden und ſich ihrer entſprechenden Form und ihres Syſtems im freien Verhältniß zur Welt und zu der Gottheit durch ſeine theoretiſche Selbſtbeſtimmung bewußt werdenden menſchlichen Geiſtes ſich zu erheben.

Aus dieſem in der Vernunft des Menſchen ſelbſt begründeten weſentlichen Verhältniſſe zu dem Abſoluten folgt die Realität des religiöſen Bewußtſeins, daher der Verfaſſer nach dem Vorgange aller ſpekulativen Philoſophen nicht das „Daſein" Gottes zu beweiſen oder die Idee Gottes erſt „hervorzubringen", ſondern vielmehr die dieſer weſentlichen Vernunfterkenntniß entſprechende Form der abſoluten Idee oder ihre Wahrheit oder wahre Erfaſſung wiſſenſchaftlich zu beſtimmen bemüht iſt. Nur die äußerſte Geiſtloſigkeit und Unbilligkeit kann fordern, daß in einer religionsphiloſophiſchen Theorie die Idee des Abſoluten nicht einmal in der unbeſtimmteſten Form, in welcher ſie den abſtrakten Pantheismus begründet, der ſtufenweiſen Entwicklung des Gottesbegriffs vorausgeſetzt werde, und daß die Beweiſe Gottes nicht die Wahrheit ſeiner der Vernunft weſentlichen Idee darzuthun, ſondern dem Atheismus, (der mit der abſoluten Einheit, welche das Princip jedes Vernunftſyſtems iſt, auf das vernünftige Denken ſelbſt verzichtet,) das Daſein Gottes anzudemonſtriren und ihn zur Anerkennung der Vernunftwahrheit zu zwingen habe. Wer die abſolute Einheit, ohne welche alles ſyſtematiſche Denken unmöglich wird, für eine ſubjektive unreale Vorſtellung hält, der iſt vernünf-

tiger Weise nicht zu widerlegen und zu überzeugen; wer aber den Gedanken derselben als wesentliche Idee anerkennt und der Wahrheit oder Realität des Vernunftwissens mehr traut, als seiner sinnlichen Erfahrung, für welche jene absolute Einheit nicht Problem ist, der wird sich durch die Dialektik des vernünftigen Wissens überzeugen, in welcher Form oder Bestimmtheit dieselbe in der ihr als absolutem Principe entsprechenden Gestalt erfaßt werden müsse, ob in der Form der Substanz, als Grundwesens, oder der Urkraft oder des Ursubjekts, als Urgeistes?

Da der Zweifel an der objektiven Wahrheit oder der Realität der absoluten Idee, welche die Vernunft mit innerer Nothwendigkeit erfaßt, auf der dualistischen Scheidung des Denkens vom Sein beruht, welche alles vernünftige Wissen unmöglich macht, so hat der Verfasser alles Recht gegen die vermeintliche Unmöglichkeit eines wahren Erkennens zu protestiren. Wie nun die Analyse des der Menschheit wesentlichen religiösen Selbstbewußtseins auf das mit ihm gesetzte Gottesbewußtsein zurückführt, so daß die Vernunft der Realität des letztern so gewiß ist, wie der Realität des ersteren, so verdient es eine besondere Anerkennung: daß der Verf. in der freiesten, aber innigsten Einheit mit dem religiösen oder bestimmt: mit dem christlichen Glauben zu philosophiren sich bewußt ist (S. IX. X.), und daher in jenem als innerer religiöser Erfahrung die substanzielle Voraussetzung des spekulativen Erkennens anerkennt!

Hören wir ihn darüber selbst!

„Woher", sagt er S. 63—65, nachdem er seinem die Möglichkeit des spekulativen Wissens bestreitenden Gegner, die im Innern des Geistes lebende absolute Idee nachgewiesen hat, „woher also die Idee Gottes auch ohne Beweis und vor demselben? Eben daher, wo sie sich auch findet, aus dem Innern, dem Geiste des Menschen selbst, dem sie schon ursprünglich und als seine eigene Wahrheit inwohnt und angehört. Und wie nur hier und nirgend anders „die tiefsinnige Anschauung des Glaubens" sie finden kann und zum Bewußtsein erweckt, eben so und nicht anders auch das in's Innerste gehende Denken der Philosophie, der in sich selbst auf den Grund seiner Wahrheit zurückgehende und ihn, was der

Glaube zunächſt nicht thut, auch denkende, auslegende Geiſt. Und wäre ſie da nicht, wo wir ſagen, wäre ſie nicht an ſich ſchon im menſchlichen Geiſte überhaupt, wohnete nicht der Geiſt Gottes, wie die Schrift ſagt, ſchon in uns, als ſeinem Tempel: ſo könnte ihr Finden eben ſo wenig der Anſchauung des Glaubens, als dem Denken der Philoſophie gelingen, ſo wenig als aus einem Gefäße irgend etwas hervorgeht, was nicht darinnen iſt".

„So wenig aber der Glaube zu der ihn ergreifenden und erfüllenden Idee Gottes in ihrer Wahrheit und Lebendigkeit ohne einen Akt innerer Erkenntniß und Erleuchtung gelangt, ebenſo wenig auch die Philoſophie; und der Unterſchied zwiſchen beiden beſteht nur darin, daß, was der Glaube als das abſolut ihn Befriedigende in unmittelbarer Selbſtgewißheit und in der Concentration ſeines Inhaltes ſo beſitzt, daß er zwar das Factum des Beſitzes in ſeinem innerſten Gefühle hat, den ſubſtanziellen Kern und Inhalt aber ſeiner innerlich angeſchauten und gefühlten Idee nicht auch in ſeinen reinen Gedankenbeſtimmungen ſich zu verdeutlichen und zum beſtimmten Wiſſen zu bringen pflegt, weil er damit an der Integrität ſeines Beſitzes etwas zu verlieren fürchtet, was für das intenſive, concentrirte Gefühl auch richtig iſt, — daß eben dieſen Inhalt die Philoſophie und zwar durch das Organ eines in ſeine Innerlichkeit reflektirten, aber ſelbſt beſonnenen und ſeiner ſelbſt auf dem Boden der ſchon innerlich zu Grunde liegenden Wahrheit mächtig bleibenden Denkens (weßhalb auch das Geſchäft der Philoſophie ſchwerer und mühſamer, als das des Glaubens iſt) auch in den dem Inhalte ſchon an und für ſich zukommenden Beſtimmungen zu ſeiner vollſtändigen Entwicklung und Auslegung und damit zu derjenigen Form (εἶδος) zu bringen bemüht iſt, in welcher, als der allein vollkommenen und in ſich vollendeten, dem abſoluten Inhalte ſelbſt allein angemeſſenen, auch das erkennende Denken ſeine letzte Befriedigung findet. Aber auch umgekehrt: gleichwie der Glaube für ſeinen Inhalt ebenfalls der Lehre und Auslegung bedürftig iſt, und mit jeder erhaltenen Erkenntniß ſich ſelbſt wieder in der Gewißheit ſeines Gefühles ſtärkt und von neuem belebt, eben ſo bedarf die Philoſophie auf ihrem

Wege der Entwicklung und Vermittlung auch der Vereinigung und Zuſammenfaſſung der gewonnenen Denkbeſtimmungen und der Rückkehr zur Unmittelbarkeit und Totalität und thut dieſes nicht blos am Ende der durchlaufenen Bahn, ſondern hat auch innerhalb derſelben von Stufe zu Stufe, im Wechſel von Bewegung und Ruhe, ihre das Entwickelte zuſammenfaſſenden Einheiten und die Vermittlung abſchließenden Punkte. Die Idee ſelbſt aber iſt ſchon, weil ſie an und für ſich iſt, oder vielmehr Gottes eigenes Werk und hat nicht erſt auf uns gewartet, bis wir ſie hervorbringen oder ſchaffen. So wenig als Gott ſelbſt, der die abſolute Lebendigkeit und Wirklichkeit iſt, durch unſer Glauben oder Denken erſt hervorgebracht wird, eben ſo wenig auch die Idee Gottes." So der Verfaſſer!

Indem er nun zur Beſtimmung des Abſoluten ſelbſt fortgeht, zeigt er: daß daſſelbe nur für das philoſophiſche Erkennen in der Wahrheit der ihm adäquaten Idee Reſultat ſei, an ſich ſelbſt aber habe es als abſoluter ewiger Geiſt keine Vorausſetzung, weil es ſonſt nicht Abſolutes wäre. „Inſofern wir daher den Gedanken des Abſoluten auch für uns denkend erneuern oder reproduciren, können auch wir ihm keine Vorausſetzung geben"; und er erklärt ſich daher entſchieden gegen das Princip des Seins als objektiven Anfangs, da dieſes vielmehr ſeinem Begriffe nach ein geſetztes (oder ein gewordenes) ſei und mithin das Abſolute oder den abſoluten Geiſt, durch den es geſetzt ſei, als Schöpfer vorausſetze. Daher könne nur die propädeutiſche Wiſſenſchaft, welche dazu diene, das Denken des Anfängers auf den Standpunkt der Sache und ihres objektiven Begriffs zu erheben, von einem ſubjektiven Anfange beginnen, während die wahre Wiſſenſchaft von einem objektiven Anfange als an ſich ſelbſt abſolutem Principe beginne.

Iſt die Philoſophie überhaupt Wiſſenſchaft der Principien, ſo ſei „ihre beſtimmte Aufgabe, zu deren Löſung das Bedürfniß des Denkens ſelbſt: der Trieb nach Einheit treibe, die vielen Principien ſelbſt und durch ſie alles Uebrige aus Einem oberſten und höchſten Principe zu erklären."

„Auf dem Wege der Abſtraktion", fährt er S. 120 fort, ver-

mag das Denken wohl diese Einheit und Allgemeinheit alsbald zu gewinnen, aber nur durch Weglassung des bestimmten und besondern Inhaltes, und hat dann auch an dem Gewonnenen blos etwas Leeres und Inhaltloses, eine abstrakte, blos formale Allgemeinheit. Es kommt darauf an, diesen Inhalt in seiner Bestimmtheit und gleichwohl in seiner Vermittlung und Unterordnung unter das höchste Princip zu erhalten. Das Eine aber, aus welchem Alles seinen Ursprung, wie seine Ableitung und Erklärung hat, ist, was alle Welt Gott nennt, wie er auch näher gefaßt und bestimmt werden möge, und die Philosophie das Absolute, in dessen Fassung zugleich das tiefste philosophische Denken selbst seine letzte, absolute Befriedigung durch die gefundene Lösung der vorgefundenen Räthsel und Widersprüche erhalten soll. Daß ein solches Eines sei, ist überflüssig noch besonders beweisen zu wollen; denn jedes Denken und Bewußtsein hat es schon und vermag es nicht von sich abzuweisen, da es mit dem eigenen substanziellen Leben des Geistes auf das Innigste zusammenhängt. Gott absolut läugnen zu wollen, wäre Verrücktheit. Wenn es einen Atheismus giebt, kann er sich nur auf irgend eine bestimmte Fassung Gottes oder Folge einer solchen Fassung beziehen; und in diesem Sinne sind allerdings diejenigen, welche ihre Fassungsweise für die allein rechte erklärten, von jeher nicht müßig gewesen, Andern den Schimpfnamen Atheisten *) zu geben."

„Alles kommt aber darauf an, wie das Eine als das Erste und Ursprüngliche gefaßt, oder als was es nach solcher Fassung bestimmt werde, um dem Bewußtsein wirklich seine absolute Befriedigung zu gewähren. Hierin aber oder in der Art und Weise, wie das Absolute für das Wissen und Bewußtsein ist, tritt zwischen Religion und Philosophie ein Unterschied ein, ohne daß jedoch die Philosophie darum aufhörte, religiös zu sein und den Grundton der Religion verlöre."

*) Dieser Vorwurf ist in unserer Zeit jedoch seltner geworden, da man zur Einsicht gekommen ist, daß es sich auf wissenschaftlichem Standpunkte nur fragt, ob man pantheistisch oder theistisch zu denken habe.

Da nun das Abſolute nur als an und für ſich ſeiendes Ganzes oder als ſubjektive ſelbſtbewußte Totalität freies, ſich auf ſich ſelbſt beziehendes Princip der Objektivität ſein kann, und mithin ebenſoſehr und zwar in höherem Sinne als abſolute Einheit ſeiner ſelbſt wie der Welt in der ſeinem Begriffe adäquaten Weiſe zu begreifen iſt, ſo bemerkt der Verfaſſer S. 123 vortrefflich, daß Gottes Verhältniß zur Welt unmöglich durch die Abſtraktion erfaßt werde, wornach er als das Unbedingte oder Unendliche dem bedingten, endlichen Daſein gegenübergeſtellt und mithin ſelbſt zu einem Glied des Gegenſatzes herabgeſetzt wird, wornach er nur relatives Princip der Welt wäre, welches an dieſer letztern ſein nothwendiges Correlat und Complement hätte. Vielmehr iſt Gott nur dadurch abſolutes alles bedingendes Urweſen oder populär ausgedrückt das allervollkommenſte Weſen und als ſolches Schöpfer der Welt, daß er in ſeiner Unendlichkeit in ſich ſelbſt vollendeter Urgeiſt iſt (Deus omnibus numeris absolutus), welcher als ſolcher die Objektivität begründet und begreift.

Daher findet ſich der Verfaſſer durch die ſubſtanzielle Erfaſſung des Abſoluten, wornach es nur als das gleiche Weſen (die identiſche Subſtanz) oder die Indifferenz von Sein und Denken, von Objektivem und Subjektivem vorgeſtellt wird, unbefriedigt, und fordert, daß über dieſe neutrale und mithin unlebendige und ungeiſtige Einheit hinaus und zum Begriffe der abſoluten Einheit fortgegangen werde, welche S. 128 „durch ihre Selbſtunterſcheidung in ſich und von ſich" (durch ihre innere Selbſtbeſtimmung und durch die Offenbarung ihrer ſelbſt) „den Unterſchied ebenſoſehr ſetze, wie ſie in dem von ihr geſetzten" (innern) „Unterſchiede" (in deſſen Beſtimmtheit ſie an und für ſich exiſtirt) „und Gegenſatze" (der Objektivität) ſich mit ſich ſelbſt vermittle und mithin" (im Verhältniß zu ſich und zu der Welt) „ſich ſelbſt gleich bleibe und ſich auf ſich beziehe." „Und," fährt der Verf. S. 129 fort, „wir behaupten, daß die Erkenntniß eines abſoluten Einen von ſolcher Beſchaffenheit die nothwendige höchſte Forderung und Aufgabe der Philoſophie ſei, und nur durch deren adäquate Löſung auch dem erkennenden Denken ſeine letzte und höchſte Befriedigung, welche die

Religion schon unmittelbar hat, gewährt werde. Es läßt sich aber alsbald erkennen, ohne hier noch weiter zu gehen, daß nur ein Selbst und ein Thätiges und zwar ein Absolut-Thätiges und Lebendiges das geforderte Erste und Ursprüngliche sein könne. Wenn im Dualismus Denken und Ausdehnung als die beiden absolut verschiedenen Substanzen bestimmt werden, so haben sie eben damit doch Eines schon miteinander gemein, nämlich die Substantialität selbst, und es wäre die Frage, einmal, was diese an ihr selbst sei, was es schlechthin heiße, Substanz sein, und zweitens, wie sie ihrem Begriffe nach in ihrer Einheit mit sich doch auch des absoluten Unterschiedes und Gegensatzes fähig werde. Hier aber zeigt sich alsbald, daß man mit dem Begriffe der bloßen Substanz nicht vom Flecke kommt und die Substanz mithin selbst nicht der höchste Begriff, noch der adäquate und erschöpfende Ausdruck des Absoluten sein könne, sei es, daß sie in ihrer absoluten Selbständigkeit als ein ruhendes wie schlechthin auf sich beruhendes Anund-für-sich-bestimmt-Seiendes, gegen jede Veränderung Indifferentes, genommen, oder daß ihr auch Thätigkeit, Bewegung und Entwicklung verliehen werde, so lange ihr dabei das Sein selbst noch als ursprünglicher Anfang, Ausgangspunkt und Grundlage gelassen wird. Wird ihr diese Basis aber genommen, so ist sie auch nicht mehr Substanz, noch selbst das Erste und Ursprüngliche, und das Absolute auch nicht in der Definition der Substanz das Erste." So der Verfasser.

Vortrefflich bemerkt er S. 135 gegen den realistischen Pantheismus, welcher die absolute Einheit nur als Urkraft oder Urleben faßt oder wie der Verf. sagt: „die Natur" oder vielmehr eine nur lebendige, natürliche, nicht aber ebensosehr geistige, intelligente Einheit zum Princip der ganzen Philosophie macht: „Das Wissen und Denken, das Bewußtsein überhaupt, kommt erst hinterdrein und windet sich auf irgend eine unerklärliche Weise aus dem Sein heraus, welches dann ein Bewußtsein seiner selbst, d. h. ein bloßer Reflex, ein Spiegel und Vorstellen dessen, was es ist, wird. Insofern dieses ursprüngliche Sein doch zugleich Gott sein soll, so ist es ein werdender, in verschiedenen Evolutionen erst nach und nach

zu ſich und zum Wiſſen von ſich gelangender Gott. Dieſer Gott, welcher das bewußtloſe Sein zu ſeiner Vorausſetzung hat und erſt an und aus dieſem zu ſeinem Bewußtſein kommt, iſt eigentlich gar nichts Anderes, als der Menſch, dieſer der Gott der Naturphiloſophie, das das Sein auch vorſtellende Weſen; das Denken in der Welt mehr nur ein Accidens an der feſten Baſis und Subſtanz des Seins, für die Erklärung ſchon vom Materialismus her etwas läſtig, ja beinahe entbehrlich, wenn nicht das eigene Wiſſen und Denken wäre und der Erklärung bedürfte. Eine urſprünglich ſelbſtbewußte, denkend ſelbſtthätige, denkend ſchöpferiſche Intelligenz als abſolut Erſtes hat die Naturphiloſophie nicht und kann keine nach ihrer Vorausſetzung haben."

Nun erklärt es aber der Verfaſſer S. 142 geradezu für eine Unmöglichkeit, daß das Denken und eine ſelbſtbewußte Intelligenz, wenn ſie nicht urſprünglich und ſelbſt das Erſte wäre, je ſpäter und erſt hinterdrein hätte kommen und aus einem bewußtloſen, wenn auch etwa thätigen Sein oder vielmehr einem nur natürlichen (nicht aber geiſtigen) Principe hätte hervorgehen können. Das natürliche Sein kann allerdings nur die Vermittlung des ſelbſtbewußten Seins, nicht aber der zureichende Grund des Geiſtes ſein, welcher, da Gleiches nur aus Gleichem erklärt werden kann, nur in einer abſoluten Intelligenz zu erkennen iſt. Es enthält keinen Widerſpruch, daß der abſolute Geiſt die Natur ſetze, da das Leben, welches das Weſen und Reſultat ihrer Entwicklung iſt, als äußere Offenbarung ſeines eigenen ewigen Lebens begriffen werden kann, aber aus dem bewußtlos wirkenden Weſen der Natur die Intelligenz abzuleiten und dieſe mithin für ein Produkt von jener zu erklären, heißt das Weſen und die Idee des Geiſtes verkennen!

Nun zeigt der Verf. weiter, daß nur eine abſolute Intelligenz als thätiges Selbſt — denn ein abſolutes Thun oder Denken ohne abſolutes Subjekt iſt unmöglich — dem Begriffe der abſoluten Einheit entſpricht, welche weder die endlichen Exiſtenzen negirt und zu bloßen Accidenzien ihrer ſelbſt herabſetzt, noch in ebenſo

viele abſolute ſelbſtändige Subjekte zerfällt *), ſondern S. 142 in ihrer Selbſtbeſtimmung in ſich (in ihrem eigenen intelligenten Leben) „und in ihrer Selbſtbethätigung aus ſich oder von ſich" (in der Weltſchöpfung) „nicht außer ſich kommt, ſondern in allen" (innern) „Unterſchieden und Beſtimmungen" (oder Offenbarungen) „ſich ſelbſt gleich und gegenwärtig bleibt". „Eben darin aber auch nur", fährt der Verf. S. 143 fort, „nicht in einem Spinoziſtiſchen Gotte, deſſen Grundbeſtimmung das Sein, und eine blinde, ſtarre Nothwendigkeit iſt, vermag auch unſer Selbſtbewußtſein ſeine eigene letzte Befriedigung zu finden, deſſen abſolutes Bedürfniß ein Gott nur als ein urſprünglich ſelbſtbewußtes, intelligentes, denkendes und wiſſendes Weſen, als ein Alles umfaſſendes, in Allem mächtiges und Alles, auch unſer eigenes Innere, wiſſend durchdringendes abſolutes Selbſt und Subjekt iſt und ſein kann."

Wir ſehen demnach, daß und wie der Verf. die Idee des abſoluten, ſich ſelbſt und die Welt beſtimmenden und wiſſenden Urgeiſtes und mithin die Idee Gottes begründet, und die Einheit ſeiner theiſtiſchen Philoſophie mit dem religiöſen Bewußtſein nachweist. Wir vermiſſen in ſeinem aller Anerkennung werthen Verſuche nur eine ſchärfere Begriffsbeſtimmung und Unterſcheidung und eine vielſeitigere Entwicklung des Grundproblems, deſſen Hauptpunkte er mit Energie und Entſchiedenheit, wenn auch nicht immer mit vollkommener Klarheit, herorgehoben hat. Aus dem erwähnten Grunde halten wir es für eine Einſeitigkeit, daß er das göttliche Leben und die göttliche Liebe auf das Denken Gottes re-

*) Die ſubſtanzielle Betrachtungsweiſe, wornach das Abſolute die alles Individuelle und ſelbſt die Subjekte zu bloßen Accidenzien oder unweſentlichen Modifikationen ihrer ſelbſt negirende Subſtanz iſt, ſchlägt, da das Abſolute nach dieſer Vorſtellung nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in dem Individuum exiſtirt, in die Vergötterung der letztern um, da es „nur in denſelben vorhanden iſt", wie ſich der Verf. der ſpekulativen Dogmatik (Strauß) ausdrückt. „Die abſolute Actuoſität", ſagt dieſer in dem erwähnten Werke Bd. II. S. 364, „muß als die eigene Selbſtthätigkeit der endlichen Agentien anzutreffen ſein, ſofern außer ihnen" (ex hypothesi) „das Abſolute gar nicht vorhanden iſt."

ducirt, da es doch auch in dieſer Beziehung darauf ankommt, die Unterſchiede in der Einheit zu begreifen, und mithin die Ungeſchiedenheit jener gleich weſentlichen Beſtimmungen nicht als ihre unterſchiedsloſe Identität zu faſſen und demnach die erſtere in die letztere nicht aufgehen zu laſſen oder ſie nicht mit ihr zu confundiren. Iſt Gott abſolute Perſönlichkeit, was der Verf. ſo entſchieden geltend macht, daß er ſogar S. 72 ſeiner Menſchenähnlichkeit das Wort redet, ſo iſt er ebenſoſehr als Urweſen oder Urleben und als Urwille oder Urgemüth und mithin ebenſoſehr nach den Beſtimmungen ſeines (durch ihn als abſolutes Princip geſetzten) Seins und ſeines Willens oder ſeiner Liebe, wie nach der Beſtimmung des Denkens oder Wiſſens und mithin als Urgeiſt im beſtimmteren Sinne zu erfaſſen, da ein leb- und willens- oder liebloſer Geiſt ein eben ſolches „Unding" iſt, wie ein geiſtloſes Leben oder Gemüth.

Doch hat der Verf. dieſe Abſtraktheit durch die Innigkeit ſeines religiöſen Bewußtſeins und die Kraft ſeines die Wahrheit des Lebens und Gemüths erforſchenden Geiſtes überall überwunden, wo er ſich ſelbſt und die Sache ſelbſt ſprechen läßt und nicht im Reflex Hegel'ſcher Denkweiſe philoſophirt.

Und nun iſt es Zeit zu fragen, ob des Verf's „Faſſung" des Hegel'ſchen Syſtems mit dem Sinn und der Form deſſelben übereinſtimmt oder ob ſie eine objektive iſt? und ob diejenigen, welche Hegel'n anders verſtehen, — und nicht nur ſeine Gegner, ſondern ſelbſt ſeine Schüler, (Göſchel'n etwa ausgenommen,) verſtehen ihn anders — ihn mißverſtehen? In der Beantwortung dieſer Frage verdient vor allem bemerkt zu werden, daß der Verf. in ſeiner Apologie Hegel's ſich faſt nie und nirgends auf deſſen Schriften bezieht, und ſich daher weſentlich anders als Hegel ſelbſt erklärt.

Denn des Verfaſſers reproducirendes Denken oder beſtimmter: der das „göttliche Urdenken und das dadurch geſetzte Sein" (die Objektivität) denkend reproducirende oder erkennende Geiſt unterſcheidet ſich erſtens von dem göttlichen Geiſte und zweitens von der durch dieſen geſetzten Welt, wenn er ſich gleich ebenſoſehr

ſeiner Einheit mit erſterem und letzterer bewußt wird. Dieſe Einheit iſt aber keine Identität, weil nur im Selbſtbewußtſein, nicht aber im Bewußtſein Gottes und der Welt das wiſſende Subjekt und das gewußte Objekt identiſch, d. h. eins und daſſelbe iſt.

Daß ſich aber dieſe Faſſung des Denkens und ſeines Verhältniſſes zum Abſoluten und zur Objektivität weſentlich von der Hegel'ſchen Philoſophie unterſcheidet, wird kein unbefangener Kenner derſelben in Abrede ſtellen.

Denn wer hat entſchiedener die Unwahrheit eines Wiſſens, für welches der Gegenſtand ſelbſtſtändig oder an und für ſich exiſtirt, darzuthun geſucht, als Hegel, der ſchon in der Einleitung zur Phänomenologie, welche den ganzen Verlauf und das Reſultat derſelben vorausbeſtimmt, die Idealität des Gegenſtandes, wornach er, wie der Begriff, nur „Moment des Bewußtſeins ſei, in das er falle", zu beweiſen *) ſuchte und durch die Dialektik aller Stufen des weltlichen und religiöſen Bewußtſeins zu keinem andern Reſultate kam, als zu „dem abſoluten oder reinen Wiſſen **), welches den Gegenſtand als ſein Weſen begreife ***) und in dieſem Sinne mit dem Sein identiſch" ſei.

Und wenn die Logik die Wiſſenſchaft des abſoluten Denkens ſein ſoll, „deſſen Begriff an ſich das Sein iſt" (Encykl. §. 84.), und deſſen Reſultat „die abſolute Form als der ſich ſelbſt und

*) Daß dieſer Beweis völlig mißlungen ſeie, hat Ref. anderwärts gezeigt.

**) Nach Hegel's eigener Erklärung I. Log. S. 40 der zweiten Ausgabe enthält die Logik „den Beweis der Wahrheit des Standpunktes, der das reine Wiſſen oder Denken iſt". Die erſte Ausgabe drückt dieß in den Worten aus: „Aus der Phänomenologie wird vorausgeſetzt, daß ſich als deſſen letzte Wahrheit das reine Wiſſen ergiebt. Die Logik iſt das reine Wiſſen in ſeinem ganzen Umfange und ſeiner Ausbreitung". S. 6.

***) „Die Logik, als die Wiſſenſchaft des reinen Denkens, hat zu ihrem Elemente die Einheit des Subjektiven und Objektiven, welche abſolutes Wiſſen iſt und zu der der Geiſt als zu ſeiner abſoluten Wiſſenſchaft ſich erhoben hat. Das Element dieſer Wiſſenſchaft iſt die Einheit, in welcher das Sein reiner Begriff und nur der reine Begriff das wahrhafte Sein iſt". S. 1 a. a. O.

Alles als Begriff wiſſende Begriff iſt", III. Log. S. 394, wie könnte auf dem Standpunkt der Hegel'ſchen Logik noch von einem nur „erkennenden Denken" die Rede ſein, welches ſich auf die Gottheit als abſolut ſelbſtändiges Subjekt und auf die Welt als relativ ſelbſtändige Objektivität bezieht, um das göttliche Urdenken und das dadurch producirte Sein nur ſelbſtthätig zu reproduciren? — Sagt nicht Hegel in der Kritik des ontologiſchen Beweiſes in der Geſchichte der Philoſophie III. Log. S. 46. 169. „Unſer Begriff vom abſoluten Weſen iſt, wenn er wirklich Begriff deſſelben iſt, dieſes Weſen ſelbſt."

Er iſt zu ſehr von der Logik als abſoluter Wiſſenſchaft und von der logiſchen Methode, welche III. Log. S. 394 „der ſich ſelbſt wiſſende, ſich als das Abſolute, ſowohl Subjektive wie Objektive, zum Gegenſtande habende Begriff" ſei, überzeugt, als daß er zum objektiven Erkennen im Sinne des Verfaſſers übergehen könnte.

Vielmehr beſteht ihm „die Ableitung des Reellen aus dem logiſchen Begriffe, wenn man anders hievon reden wolle, darin, daß der Begriff durch die in ihm ſelbſt gegründete Dialektik die Realität aus ſich erzeuge" III. Log. S. 24. Und da der abſolute Begriff nicht abſoluter werden kann, als er es als Reſultat der Logik ſchon iſt, ſo erhält er nach Hegel's ausdrücklicher Erklärung „nie einen andern Inhalt als ſich ſelbſt" *) Encykl. §. 164.: die Natur iſt ſein „Andersſein" **) der Geiſt nur ſein „Fürſichſein" ***).

*) Daher ſagt Hegel III. Log. S. 25. „Indem der Begriff in dem Momente des abſoluten ſich Beſtimmens die unterſchiedenen Beſtimmungen hat, iſt der Inhalt überhaupt nichts anderes, als ſolche Beſtimmungen der abſoluten Form, welche ſchon für ſich ſelbſt die Wahrheit" ſei. Demnach erklärt er III. Log. S. 375 nur „die Methode für die wahre, in welcher ſich das Subjekt mit dem Objekt als mit ſich ſelbſt zuſammenſchließe, ſo daß Subjekt, Methode und Objekt der Eine identiſche Begriff ſeien."

**) Encyklop. §. 347. „Die Natur iſt die logiſche Idee in ihrem Andersſein."

***) ibid. §. 18. „Die Logik iſt die Wiſſenſchaft der Idee (des Begriffs) an und für ſich. In der Natur wird nichts erkannt, als die Idee

Der subjektive Geist erfasse seinen Begriff dadurch, daß er alle Realität und Objektivität seines Bewußtseins tilge, durch welches idealistische oder vielmehr abstrahirende Verfahren er sich „zu der reinen absoluten Intelligenz läutert, welche als einfache Identität des Subjektiven und Objektiven weiß, daß, was gedacht wird, ist, und daß was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist"; daher Hegel consequenter Weise hinzufügt: §. 462. Encyklopädie:

„Es ist in Namen, daß wir denken" *), und doch ist „der Gedanke" nach §. 465. die Sache selbst. — Der objektive Geist habe seine wahrhafte Wirklichkeit im Staate, welcher Rechtsphilos. S. 260 als „göttlicher sich zur Organisation einer Welt entfaltender Wille" definirt wird, eine Apotheose des Staats, welche die Religion überflüssig macht. Daher behauptet Hegel, „dieselbe Idee, welche im Staate verwirklicht ist, werde in der Religion nur „gefühlt und vorgestellt." Als Selbstbewußtsein Gottes im Menschen sei „die Religion in letzter Beziehung nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst, sofern sie sich zu verendlichen habe, um durch diese Verendlichung Wissen ihrer selbst zu werden." Religionsphilos. S. 128. Die absolute Idee weiß sich also nicht nur selbst, sie verehrt sich sogar selbst, sofern die Religion ihre höchste Bestimmung ist! —

Daß der Vater, der Sohn und der Geist der Hegel'schen Religionsphilosophie nur Principien der Welt selbst seien, erhellt aus jeder Seite derselben, daher Hegel Gott, die ihm wesentlichen Eigenschaften entweder im theistischen Sinne abspricht **) oder sie ihm z. B. die Güte oder Gerechtigkeit in dem Sinne zuschreibt,

---

in ihrer Entäußerung, so wie im Geiste eben dieselbe als für sich seiend und an und für sich werdend."

*) Daher wird §. 463. „das mechanische Gedächtniß als der Uebergang zum Gedanken bezeichnet, der keine Bedeutung mehr habe."

**) Vergl. III. Bd. Gesch. der Philos. S. 416, wo Hegel Malebranches Untersuchungen über „die Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart Gottes und die moralische Weltordnung in die Kindertheologie mit der Bemerkung verweist: Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter."

in welchem sie Thätigkeitsweisen des im Zerstören schaffenden, im Schaffen zerstörenden Weltgeistes sind *), welchen er in der Phänomenologie als absoluten Geist faßt, und von welchem er in der Encyklopädie den erstern nur formell unterscheidet. Daher schließt er die Geschichte der Philosophie consequenterweise mit den Worten: „Es scheint jetzt dem Weltgeiste gelungen zu sein, alles gegenständliche Wissen sich abzuthun und endlich sich als absoluten göttlichen Geist zu erfassen und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es mit Ruhe dagegen in seiner Gewalt zu behalten."

Nach dieser authentischen-Exposition des Hegel'schen Systems wird jeder Unbefangene gestehen, daß von der absoluten Selbständigkeit Gottes, dem der Verf. gegen Hegel's ausdrückliche Erklärung: daß „er sich im Menschen wisse", Encykl. §. 564. S. 576 ein „eigenes Selbstbewußtsein" S. 210 vindicirt, consequenterweise nicht die Rede sein kann und daß, wenn die Objektivität, als nicht die Schöpfung oder Offenbarung eines persönlichen Gottes, der Schauplatz und das Reich des seine Idee wissenden und verwirklichenden menschlichen Geistes ist, dieser selbst der Schöpfer der geistigen und — wenn die Natur nicht als absolutes Sein vorausgesetzt wird — der natürlichen Welt ist. Auf diesem Standpunkte läßt es sich begreifen, daß Hegel die Identität des Denkens und Seins, welche sich nur als Princip des Selbstbewußtseins erweisen läßt, als das Wesen und die Wahrheit des objektiven Wissens voraussetzen konnte. Denn ist die Objektivität nur die Objektivirung der allgemeinen Subjektivität oder des menschlichen Geistes, so ist sein Wissen mit dem Sein identisch und er begreift in allem gegenständlichen Erkennen nur eine durch ihn und für ihn existirende Objektivität.

---

*) In diesem Sinne sagt er I. Religionsphilos. S. 101. „Einerseits weiß ich mich als nichtig, andererseits als affirmativ, so daß das Unendliche mich gewähren läßt; man kann dieß die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wornach das Endliche manifestirt werden muß als Endliches" (Nichtiges).

Aber wie die Identität des Denkens und Seins selbst eine petitio principii ist, so kann Hegel so wenig, wie Fichte, dessen subjektiven Idealismus er zum logischen Idealismus der allgemeinen reinen Subjektivität, d. h. des Denkens (als „objektivirenden Thuns") *) umbildete, die Absolutheit des menschlichen Geistes beweisen, daher er, um doch den Schein eines absoluten produktiven Denkens zu retten, in seinen Begriffsbestimmungen eines Formalismus sich bedient, durch welchen in Wahrheit nichts erklärt wird. Um den Begriff zum absoluten Princip, zur alleinigen Realität und zur absoluten Wahrheit zu erheben, muß ihn der logische Idealismus personificiren, hypostasiren und apotheosiren; indem von einem Denken ohne denkendes Subjekt **), von einem sich Entschließen ohne wollendes Princip ***), von einem Erscheinen ohne ein Wesen, welches erscheint und einem sich als Absolutes Wissen, ohne ein Ursubjekt, welches sich als absoluten Geist erkennt, die Rede ist. Der Begriff denkt (in der Logik) sich selbst, entschließt sich selbst: sich zum äußerlichen Sein zu entlassen, erscheint als solches (als Natur), kommt zu seinem Fürsichsein, d. h. wird sich seiner (wieder) bewußt (als Geist) und hat endlich „sich als das Absolute, sowohl Objektive wie Subjektive, zum Gegenstand." Daher sind Hegel's Schüler im Versuche, bestimmt zu denken und wirklich zu begreifen, auf entgegengesetzte Resultate gekommen, haben aber so lange sich immer selbst widersprochen, als sie nicht über ihn hinaus und zum Begriff eines absoluten

*) I. Log. S. 31 u. 32 erklärt Hegel, „das unendliche absolute Denken, welches (vergl. S. 4) als objektivirendes Thun seinen Gegenstand bestimme oder producire", für das Princip der Logik.

**) „Das reine" oder wie Hegel I. Log. S. 59 sagt, „leere Denken ist in seiner vorausgesetzten Identität mit dem Sein Princip der Selbstbestimmung des Absoluten", deren Darstellung die Logik sei, so daß jede bestimmtere logische Kategorie eine concrete Definition des Absoluten ist."

***) Encykl. §. 244. „Die logische Idee entschließt sich das Moment ihrer Besonderheit, als ihren Wiederschein als Natur aus sich zu entlassen." III. Log. S. 25 wird „die logische Idee als Schöpferin" bezeichnet.

Subjekts, als perſönlichen Gottes, einer relativ ſelbſtſtändigen Welt, als ſeiner Objektivirung oder Schöpfung, und eines nicht abſoluten, mit dem Sein identiſchen, produktiven Denkens, ſondern eines mit dem göttlichen Urdenken und dem durch Gott geſetzten gegenſtändlichen Sein übereinſtimmenden erkennenden Denkens fortgingen. Wenn nämlich auf dem pantheiſtiſchen Standpunkt, wornach Gott nur als ſelbſtloſe Einheit der Welt gefaßt wird, gefragt wird: iſt die Natur abſolut ſelbſtſtändig und der Geiſt nur ihr Produkt? oder iſt der Geiſt Schöpfer ſeiner Welt und der Natur, ſo kann dieſe Frage entweder realiſtiſch-pantheiſtiſch durch die erſtere Annahme oder idealiſtiſch-pantheiſtiſch durch die letztere erklärt werden. Nach jener Erklärung kommt man, wie der Verf. vortrefflich zeigt, auf einen dem Begriff des an ſich freien ſelbſtbewußten Geiſtes widerſprechenden Naturalismus, durch die letztere Erklärung, wornach das Abſolute nur in den geiſtigen Individuen an und für ſich exiſtirt, zu der oben erwieſenen Apotheoſe der letztern, welche ihrem Begriffe als relativer Subjekte ſo entſchieden widerſpricht, daß dieſer moderne Polytheismus Gemüth und Vernunft noch weniger befriedigt, als der alte Pantheismus.

Da nun dieſelben, welche, wie z. B. Strauß, den Menſchengeiſt die Natur ſchaffen laſſen, die menſchlichen Individuen, in denen jener als ebenſo vielen Göttern exiſtire, für Erzeugniſſe der Erde erklären und ſie als endliche vergängliche Individuen von den Naturweſen nicht weſentlich unterſcheiden, ſo wird dieſer allſeitige Widerſpruch nur durch die Idee eines perſönlichen Gottes und freien Weltſchöpfers überwunden, welcher die Natur, in der er die Idee des Lebens nach ihren allgemeinen Momenten und beſondern Stufen verwirklicht, zur Vorausſetzung und zum Schauplatz einer Welt von relativen Subjekten beſtimmt, von welchen jedes die Idee des Geiſtes als Ebenbild Gottes oder als freies ſelbſtbewußtes Ganzes zu erkennen und zu realiſiren befähigt und beſtimmt oder berufen iſt.

So entſchieden nun der Verf. die Idee der göttlichen Perſönlichkeit oder des abſoluten Subjekts und der gottähnlichen unſterblichen menſchlichen Perſönlichkeit in der gegenwärtigen Schrift und

in dem erwähnten anderen kritiſchen Verſuch begründet hat, ſo iſt er doch noch nicht zu derjenigen beſtimmten Begriffsentwicklung fortgeſchritten, wodurch ihm ſeine Differenz von Hegel ſo vollkommen einleuchten würde, daß er die Terminologie noch beſtimmter änderte, als er es bereits verſucht hat und dadurch jeden Widerſpruch, in den er durch die noch immer zu große Abhängigkeit von Hegel's Denkweiſe geräth, aufheben würde. Nicht als ob Referent das wiſſenſchaftliche Verdienſt der Hegel'ſchen Methode, ſoweit ſie ſich objektiv bewährt, läugnete, vielmehr hat er ſelbſt den Verſuch gemacht: die Hegel'ſche Philoſophie, als idealiſtiſchen Pantheismus, durch ihre innere, d. h. in ihr ſelbſt begründete Fortbildung zum theiſtiſchen Syſtem umzugeſtalten. — Aber der Verfaſſer ſcheint ſich dieſer Fortbildung noch zu wenig bewußt zu ſein, um ſie zu einem neuen, in allen Beſtimmungen mit ſich übereinſtimmenden Ganzen zu geſtalten *).

Dieß zeigt ſich ſchon in ſeiner Faſſung des Princips ſelbſt!

Denn wenn er gleich das menſchliche Denken als ein „nachkommendes" von dem urſprünglichen göttlichen Denken unterſcheidet, ſo läßt er doch dieſes mit jenem „cointidiren," da doch, unerachtet der Verwandtſchaft des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen, jener ſein wahres Wiſſen des göttlichen Geiſtes nur als ein Uebereinſtimmen deſſelben mit Gott und ſeinem abſoluten Wiſſen bezeichnen kann, wenn er ſich ſeines Unterſchiedes von Gott bewußt iſt. Hielte er nämlich nach Hegel Gott nur für die allgemeine Subjektivität der Welt, ſo würde er mit Recht die Identität des wahren menſchlichen Denkens mit dem göttlichen behaupten, da er aber das abſolute göttliche Selbſtbewußtſein von dem relativen menſchlichen unterſcheidet, ſo kann nur von einem Uebereinſtimmen des menſchlichen Denkens mit dem göttlichen Urdenken die Rede ſein.

*) Und doch wird er ſelbſt eingeſtehen, daß die Ideen der abſoluten göttlichen und der wahrhaften, ewigen menſchlichen Perſönlichkeit nicht accidenzielle Beſtimmungen, ſondern das Ganze der Philoſophie ſyſtematiſirende Einheitspunkte ſind.

Nicht weniger befangen zeigt ſich der Verf. in der Faſſung von Hegel's Principe der Negativität, welches er mit dieſem als Grundgeſetz alles Denkens und Seins betrachtet, es aber nicht als Grund des Widerſpruchs — und die beſtimmte Negation iſt unſtreitig: Oppoſition oder Reaction und zuletzt Aufhebung — ſondern als Grund der „Selbſtſetzung" S. 159 und mithin als Princip der Poſitivität faßt, eine Identification oder Verwechslung einer Begriffsbeſtimmung mit der direkt entgegengeſetzten, welche Niemand für dialektiſch halten wird, der nicht in derſelben Verwirrung befangen iſt. Wenn der Verf. das Princip der Selbſtunterſcheidung oder der Beſonderung, das Ref. nach Leibnitz *) das Princip der Individuation oder Specifikation nennt, welches allerdings allgemeines Geſetz des Lebens und Denkens iſt, als Negativität bezeichnet, ſo könnte dieſe Differenz als bloßer Unterſchied des Wortes leicht überſehen werden, wenn nur das Wort nicht als philoſophiſcher terminus weſentlicher Ausdruck des Begriffs wäre, der ſich nur auf Koſten der Wahrheit mit einem andern entgegengeſetzten verwechſeln läßt. Denn iſt das beſtimmte Negiren ein Verneinen oder Aufheben (in keinem Sinne als Aufbewahren, ſondern als das Gegentheil davon), ſo iſt das negative Denken oder Thun ein Opponiren, Reagiren und Deſtruiren, ſo daß die Negativität als Princip des Widerſpruchs, nicht aber des die Einheit realiſirenden immanenten Unterſchiedes oder harmoniſchen Gegenſatzes zu denken iſt. Indem nun der Verf. die Negativität auf keine Weiſe als de- oder disharmonirendes Princip faßt, ſondern es vielmehr für den Puls des in ſich harmoniſchen Lebens ſelbſt hält, weicht er nicht nur vom Sinne des Wortes, ſondern von Hegel ſelbſt ab, auf deſſen nähere Erörterungen er nirgends eingeht.

*) Le principe d'individuation revient dans les individus au principe de distinction, ſagt Leibnitz in den nouv. ess. p. 188. Daher ſein Satz: omne individuum tota sua entitate individuatur, welcher innern Selbſtunterſcheidung oder Selbſtbeſtimmung das von ihm gleichfalls als weſentliches Geſetz erkannte Princip der Specifikation entſpricht. —

Hegel erklärt den Widerſpruch ſelbſt II. Log. S. 78 „für das Negative in ſeiner weſenhaften Bedeutung oder für das Princip aller Selbſtbewegung" und mithin wörtlich und ausdrücklich für daſſelbe, wofür er III. Log. S. 388 „die Negativität" erklärt, zum ſchlagenden Beweis, daß er ſie nicht, wie der Verf., für den Grund der immanenten weſentlichen Selbſtunterſcheidung, ſondern der Selbſtentzweiung hält, deren Bethätigung eben der Widerſpruch iſt. In dieſem Sinne behauptet er II. Log. S. 81 „die Mannigfaltigen werden, erſt auf die Spitze des Widerſpruchs getrieben, regſam und lebendig gegen einander und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulſation der Selbſtbewegung und Lebendigkeit iſt." Sonach faßt er den Widerſpruch als phyſiſche Disharmonie oder als äußern und innern Kampf des natürlichen Lebens. Als daſſelbe weſentliche Geſetz des geiſtigen Lebens beſtimmt er ihn in den Worten S. 74. „Alle Naturen treten aus ihrer Unſchuld, aus ihrer gleichgültigen Identität mit ſich heraus, beziehen ſich auf Anderes und richten ſich dadurch" (iſt ſchon die Beziehung zu anderen als ſolche oder überhaupt Widerſpruch?) „zu Grunde oder gehen im poſitiven Sinn in ihren Grund zurück." Von dem Staate erklärt er ganz nach dem Princip der weſentlichen Negation oder des nothwendigen Widerſpruchs Rechtsphiloſophie S. 419: „Kant hat ſo einen Fürſtenbund vorgeſchlagen, der die Streitigkeiten der Staaten ſchlichten ſollte, und die heilige Allianz hatte die Abſicht ungefähr ein ſolches Inſtitut zu ſein. Allein der Staat iſt Individuum und der Individualität iſt die Negation (hier der Krieg) weſentlich." Daher behauptet er II. Log. S. 73 ſogar von der Tugend, ſie ſei „nicht nur in Vergleichung mit dem Laſter oder in Beziehung auf das Böſe, ſondern an ihr ſelbſt Entgegenſetzung und Bekämpfung, ſie ſei abſolute Negativität." Ja ſelbſt die Gottheit iſt nach ihm über das Princip der Negativität und das Geſetz des Widerſpruches nicht erhoben, indem er eben da, wo er das Abſolute als Subjekt definirt, es in der That aber nur als allgemeine Subjektivität des Weltgeiſtes faßt *), ausdrücklich erklärt: „das Leben

*) Daß nicht Hegel, ſondern Leibnitz, den ſubſtanziellen Standpunkt Spi-

Gottes und das göttliche Erkennen mag wohl als ein Spielen der Liebe mit ſich ſelbſt ausgeſprochen werden, dieſe Idee ſinkt zur Erbaulichkeit und ſelbſt zur Freiheit herab, wenn es nicht zur Ernſthaftigkeit des Andersſeins zur Trennung und Entzweiung kommt und der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt." (Phänomenologie S. 15.)

Nach dieſer Aeußerung wird jeder Unbefangene ſich leicht überzeugen, daß Hegel das Abſolute nicht im Sinne des Verfaſſers als ſelbſtbewußtes, in der ewigen Einheit mit ſich wirkliches Urſubjekt erfaßt, ſondern daß Strauß Recht hat, wenn er jene Erklärung mit den Worten commentirt: „dieſe Arbeit aber, welche andere könnte es ſein, als die der (Naturbildung und) Weltgeſchichte, welche der Weltgeiſt über ſich nahm, weil er durch keine geringere das Bewußtſein über ſich erreichen konnte?" Dogmatik S. 513. I. Bd. Es iſt, fährt Hegel S. 16 fort, „von dem Abſoluten zu ſagen, daß es weſentlich Reſultat, daß es erſt am Ende das iſt, was es in Wahrheit iſt, und hierin beſteht ſeine Natur, Wirkliches, Subjekt oder ſich ſelbſt Werden zu ſein."

Es folgt aus dem Begriffe der Sache, daß das poſitive Princip ſich zu dem Zwecke auf das ihm widerſprechende negative Princip bezieht, um durch Negation der Negation ſich in ſeiner, das natürliche und geiſtige Leben organiſirenden und harmoniſirenden Thätigkeit zu bewähren. Aber aus dieſer Beziehung des erſtern zum letztern folgt nicht, was Hegel daraus folgert, daß das poſitive Princip als Tugend „an ſich ſelbſt Entgegenſetzung und Bekämpfung oder abſolute Negativität" ſei. Wäre ſie dieſes, ſo würde ſie ſich vom böſen Willen nicht unterſcheiden, deſſen eigenthümliches charakteriſirendes Princip die abſolute Negativität und deſſen Zweck die Negation iſt. Daher exiſtirt dieſer (der böſe Wille) nicht als an und für ſich ſeiendes Princip, ſondern er ſetzt und behauptet ſich nur im Widerſpruche oder in der negativen Beziehung zu der weſentlichen Einheit des guten Willens, die er

---

noza's wahrhaft überwunden habe, hat Ref. in der Vorrede zu ſeiner „Idee der Gottheit" zu beweiſen geſucht.

bekämpft, und deßhalb „beruht das Böſe nicht auf ſich gegen das Gute oder es iſt nicht poſitive Negativität", wofür es Hegel erklärt, indem er eine contradictio in adjecto behauptet. Verſteht er unter poſitiver Negativität die Thätigkeit des durch das Negiren des Negativen ſich poſitiv manifeſtirenden und bewährenden Willens, ſo gilt das, was er vom böſen behauptet, vom guten Willen. Daher „kehrt er", wie er ſelbſt S. 73 geſteht, durch die Behauptung S. 74, „das Negative hat auch ohne ſeine Beziehung auf das Poſitive ein eigenes Beſtehen, ſo iſt es aber ſelbſt das, was das Poſitive ſein ſollte", die Begriffe „um". Aber dieſe Umkehrung direkt entgegengeſetzter Begriffe, welche Hegel für weſentlich erklärt, erzeugt eine Verwirrung, die nur von denen, welche darin befangen ſind, für ſpekulative Dialektik gehalten wird.

Wenn nun gleich nicht geläugnet werden kann, daß das ſich zeitlich entwickelnde natürliche Leben nur durch den ſiegreichen Kampf mit negativen Mächten ſich behauptet und daß ſelbſt der ſich zeitlich entwickelnde menſchliche Geiſt nur durch die Negation des negativen Princips oder Moments ſeine Freiheit realiſirt und bewährt *), ſo hätte doch ſeine Selbſtentſcheidung keinen Zweck und kein Reſultat, wenn er mit einem perennirenden Sollen behaftet wäre und mithin den Widerſpruch, der ſich immer neu erzeugte, nie wahrhaft überwände. Vielmehr iſt das ewige Leben des ſeine Idee erkennenden und realiſirenden Geiſtes, als Vollendung und Wahrheit ſeiner Exiſtenz, die allſeitige durch keinen Widerſpruch geſtörte Harmonie ſeines Willens und Wiſſens, eine geiſtige Harmonie, deren Gleichniß die phyſiſche Harmonie des geſunden, durch keinen Widerſpruch-geſtörten und in keinem Kampfe begriffenen Lebens iſt, das ſich in der Totalität ſeiner Organe und in der Einheit mit ſich bethätigt.

---

*) Daher die innere und äußere Verſuchung als Freiheitsprobe des Willens zu betrachten iſt, welcher ſeine Freiheit um ſo vollkommener bewährt, je weniger er in ſie willigt und je entſchiedener er ſie mithin überwindet, ohne ſie zum wirklichen Böſen: zur Sünde zu verwirklichen.

Wenn nun ſchon der menſchliche relative Geiſt nur dadurch die ſeiner Idee entſprechende Exiſtenz erreicht, daß er widerſpruchsfrei ſich in der Einheit und Wahrheit ſeines ewigen Lebens bethätigt, ſo iſt leicht einzuſehen, daß der göttliche Geiſt, der ſich in der abſoluten Einheit ſeiner Beſtimmungen ewig begründet oder ſetzt, liebt und erkennt, ſich in ſich unterſcheidet, ohne ſich mit ſich zu entzweien, und ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, ohne daß er einen Widerſpruch: ein negatives Moment in ſich zu negiren hätte. Nimmt man das letztere an, ſo muß man die Harmonie ſeines Lebens durch die Negation einer möglichen Disharmonie, die Liebe und Idealität ſeines Willens durch die Ueberwindung der Möglichkeit, daß er haſſen oder Böſes wirken könne, und endlich die Wahrheit ſeines Wiſſens durch die Aufhebung des möglichen Irrthums ſich vermittelt denken, Denkweiſen, durch deren Kritik ſich Jeder per contrarium von der Unſtatthaftigkeit: das Princip der Negation oder des Widerſpruchs auf Gott überzutragen, überzeugen kann.

Die abſolute Negativität iſt endlich das Princip, wornach Gott als der im Zerſtören ſchaffende und im Schaffen zerſtörende Weltgeiſt vorgeſtellt wird und die einzelnen Subjekte werden auf dieſem Standpunkte weſentlich aus dem Grunde nach der erwähnten Aeußerung Hegel's Religionsphiloſ. I. S. 101 ebenſoſehr als „nichtig" oder vergänglich, wie als „affirmativ" vorgeſtellt, weil die Negativität als ihr immanentes Princip vorausgeſetzt wird, wornach ſich alle Individuen ebenſoſehr ſelbſt verzehren und negirt werden, wie ſich ſetzen oder verwirklichen und mithin an dem innern und äußern Widerſpruch zu Grunde gehen. (Man vergl. den erſten Abſchnitt der Phänomenologie, wo die Individualität ſelbſt als Ich als unweſentliches, verſchwindendes Moment vorgeſtellt wird, und den Schluß derſelben, wo der durch Negation des Endlichen und ſelbſt der einzelnen Geiſter ſich ſetzende Weltgeiſt als abſoluter Geiſt geprieſen wird!)

Hatte Hegel den Anfang der Logik als leeres Sein und das Princip des geiſtigen Lebens als ebenſo leere Freiheit *) voraus-

*) In der Rechtsphiloſ. §. 5. erklärt Hegel die „abſolute Abſtraktheit

geſetzt, ſo glaubte er das erſtere nur durch ſeine abſtrakte Negation: das Nichts, zum Werden übergehen laſſen zu können *), und das letztere nur durch die im Widerſpruch oder im Zerſtören ſich bethätigende Negativität in Aktivität verſetzen zu können; allein es iſt leicht einzuſehen, daß das Princip des Werdens: das Sein können, das Princip des geiſtigen Lebens aber: der an ſich beſtimmungsfähige Wille iſt, indem jenes durch das Werden zum Daſein übergeht, dieſer durch ſeine weſentliche, ſeiner Idee entſprechende Selbſtbeſtimmung nicht negativ oder zerſtörend wirkt, ſondern das geiſtige Leben individualiſirt oder verwirklicht. Wird jedoch „die Entzweiung", welche die Einheit des Lebens durch den Widerſpruch negirt, als „Realiſation", „die Einigkeit aber als Verſinken aus dem Fürſichſein in die Ununterſcheidbarkeit oder Nichtrealität" **) „und mithin als todte Identität", nicht aber als durch entſprechende Gegenſätze vermittelte Einheit oder Harmonie betrachtet, ſo iſt allerdings die Negativität und der Widerſpruch weſentliches Princip und Geſetz alles Lebens. Allein dieſe Be-

---

und Negativität", die er ſelbſt als „Freiheit der Leere" bezeichnet, welche „nur im Negiren oder Zerſtören zum Selbſtbewußtſein komme", für die unmittelbare urſprüngliche Selbſtbeſtimmung oder Erweiſung des Willens, da es doch aus dem Begriffe der Sache folgt, daß dieſer der Einheit widerſprechende und ſie negirende Unwille nur durch die äußerſte Selbſtverkehrung ſich entzünden kann.

*) Dieſer Uebergang des Seins in das Nichts, wäre jedoch, wenn er anders nach der Hegel'ſchen Definition des erſtern, wornach es ebenſo unbeſtimmt und leer ſei, wie das letztere und mithin davon nicht zu unterſcheiden ſei, als möglich begriffen werden könnte, als das Gegentheil des Werdens: ein Entwerden oder Vergehen, da jenes (das Werden) als Entſtehen der Uebergang vom Nichtſein oder, da nichts wirklich wird, was an ſich nicht möglich iſt, poſitiv vom Seinkönnen zum gewordenen, beſtimmten Sein oder zum Daſein iſt.

**) In der Geſchichte der Philoſophie ſagt Hegel in der Erklärung von Heraklits Lehre, dem er den vollſtändigſten Beifall zollt: „bei Feindſchaft zwiſchen Menſchen ſetzt Einer ſich als ſelbſtſtändig gegen den andern — Entzweiung, das Realiſiren überhaupt, Einigkeit und Friede iſt aber Verſinken aus dem Fürſichſein in die Ununterſcheidbarkeit oder Nichtrealität" S. 241.

stimmungen widersprechen dem Begriffe der Sache so entschieden, daß sich der Verf., der ausdrücklich nur seine Fassung der Hegel'schen Philosophie zu vertheidigen behauptet, zu dieser Ansicht so wenig bekennen wird, wie der Referent. Ist der Verf. eifrig bemüht, Hegel's Principien in dem Sinne zu fassen, in welchem sie dem religiösen und spekulativen Bewußtsein entsprechen, so faßt er dagegen Schelling's philosophia prima und secunda in einer ihr ebenso ungünstigen, wie unwahren Bedeutung. Wenn er die erstere (die philosophia prima) nur als Naturphilosophie nimmt, so widerspricht diese Fassung schon Schelling's Principe, welches er schon in der Zeitschrift für spekulative Physik II. Bd. II. Heft gleich auf der ersten Seite als „absolute Vernunft" bestimmt, welche „an sich als die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven" zu denken sei, ein Princip, welchem Hegel's Princip: das absolute Wissen oder Denken, das dieser a. a. O. gleichfalls als Einheit des Subjektiven und Objektiven bezeichnet, verwandter ist, als der Verf. wohl meint. Und wenn er das Sein als Anfang von Schelling's philosophia secunda bezeichnet, so sollte er sich vorerst darüber orientiren, ob es nicht bloßer Ausgangspunkt ist, und ob Schelling das Absolute als solches nicht jedenfalls als selbstbewußte Einheit des Seins und Seinkönnens erfaßt? und zweitens sollte er sich fragen, ob nicht Hegel das reine Sein als Anfang der absoluten Wissenschaft bestimmte, und ob dieser es wirklich als den subjektiven Anfang faßte, wofür er (der Verf.) es erklärt. Eine unparteiliche, wissenschaftliche Auffassung und Kritik beider Systeme, von denen das eine in seiner neuern Gestalt durch den Druck noch nicht veröffentlicht ist, würde jedenfalls auf andere Resultate führen, als diejenigen sind, auf die der Verf. kommt.

Unerachtet seiner Parteilichkeit für Hegel's Philosophie, als deren Hauptgrund wir seine Pietät gegen den verewigten Lehrer betrachten, erklärt er sich jedoch mit gerechtem Unwillen gegen die Negativität und Frivolität der neu Hegel'schen linken Partei, die, je entschiedener sie das Princip unbedingter Freiheit oder Willkühr für ihre destruktive Tendenz in Anspruch nimmt, desto intoleranter und verfolgungssüchtiger sich gegen alle anders Denkenden beweist.

Iſt dieſe Partei hauptſächlich bemüht, die negativen Reſultate der Hegel'ſchen Philoſophie als unbeſtreitbare Ergebniſſe der abſoluten Wiſſenſchaft zu populariſiren und zu verbreiten, ſo hat dagegen der verehrte Verf. ſeinen Beruf, Hegel's Princip und Methode zur objektiven, der Idee der Philoſophie und der Wirklichkeit entſprechenden Wiſſenſchaft fortzubilden und neu zu geſtalten — und jede wahre Fortbildung realiſirt ſich in einer neuen Geſtaltung — durch die große Gründlichkeit, womit er die wiſſenſchaftliche Entwicklung des Hegel'ſchen Syſtemes durch die Phänomenologie in ſeiner Propädeutik denkend reproducirte, auf's entſchiedenſte bewieſen, und wir wünſchen und hoffen daher, daß ſeine tiefgedachte, gehaltvolle Schrift die entſprechende Wirkung auf die wahrheitsliebenden Zeitgenoſſen äußern möge! —

Zusatz

zu dem Aufsatze über das negativ Absolute S. 278. 79.

Diese längst geschriebene und schon abgedruckte Aeußerung über den verewigten Krause kann auch als vorgreifende Antwort dienen auf die höchst unerwarteten Ausfälle des Herrn H. K. von Leonhardi („Krause's Lebenslehre und Philosophie der Geschichte", herausgegeben von H. K. von Leonhardi, Göttingen 1843. Vorrede S. LI—LIII) gegen Herrn Professor Chalybäus und mich. Derselbe findet Nichts gerathener, als unsere — Moralität anzugreifen, weil wir in unsern Werken über die Geschichte der neuern Philosophie es unterlassen haben, das Krause'sche System aufzuführen, indem nämlich — so beurtheilt er unser Motiv — der Glanz dieser Philosophie unsere eigenen Ansichten überstrahlt haben würde! Ich selbst nun hätte dieß in der That an's Abenteuerliche streifende Benehmen um so leichter übersehen können, als ich das gerade Gegentheil dessen gethan habe, was nöthig gewesen wäre, um das Krause'sche System in Mißcredit zu bringen. Unterdeß erhielt ich von Herrn Professor Chalybäus aus Kiel vom 14ten Juni nachstehende Erklärung, mit dem Wunsche, sie durch das Organ dieser Zeitschrift bekannt zu machen:

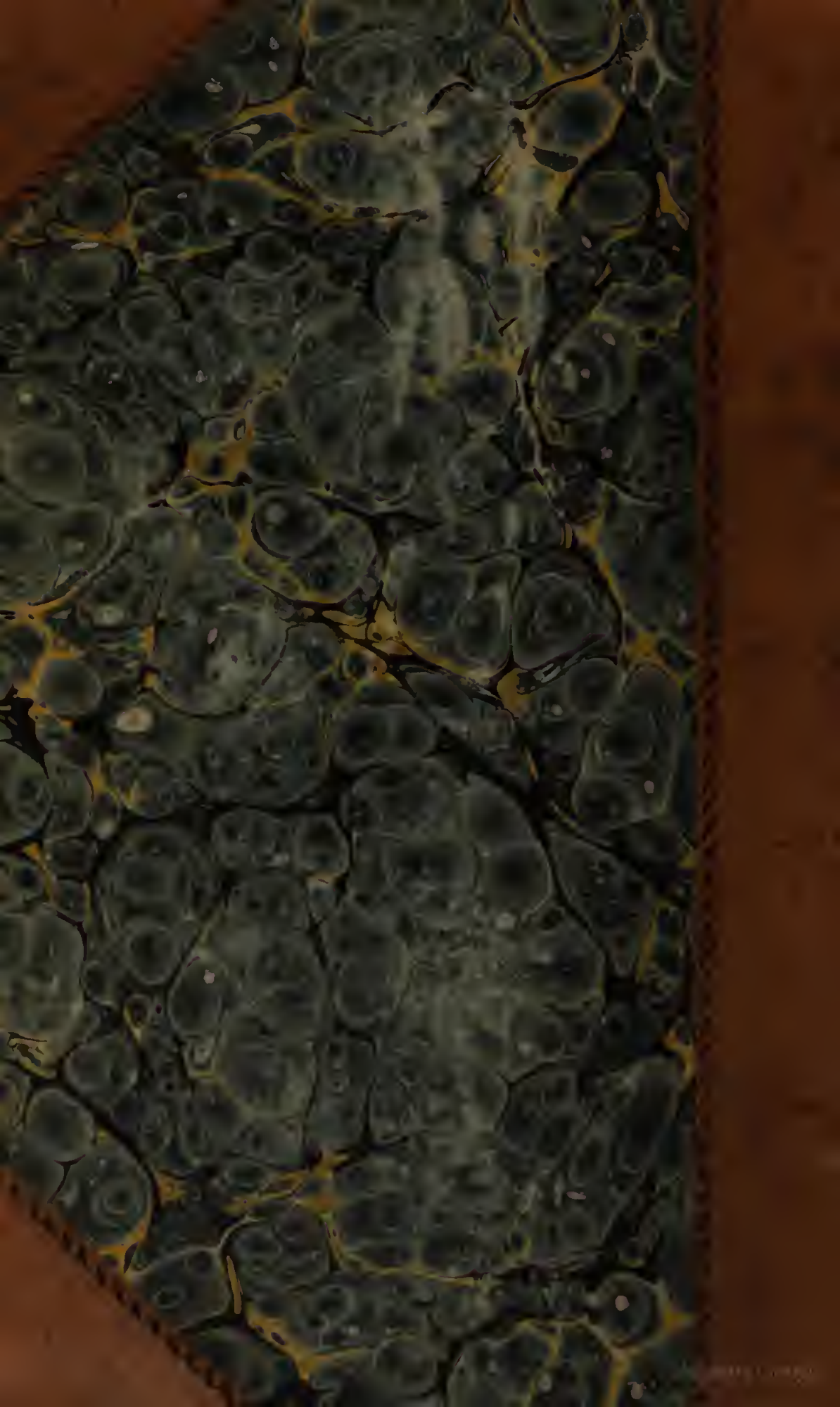
„Was mich anbelangt, so hat Herr von Leonhardi im heili„gen Eifer für seinen Schutzpatron sich zu Aeußerungen hin„reißen lassen, die nach meinen Begriffen von Ethik Unsittlich„keiten sind; er entblödet sich, meine Ehrlichkeit und Wahrheit„treue öffentlich anzutasten, in einem Falle, wo es ihm an allen „faktischen Unterlagen fehlt, über ein System zu urtheilen, was „noch nicht erschienen und über Worte zu richten, die noch nicht „gesprochen sind, wie ein Inquisitor. Um nun nicht in eine „gleiche Verkehrtheit einzugehen, und eine Vertheidigung pro „futuro zu schreiben, kann ich für jetzt die Seelsorge dieses

„Herrn für mein Gewissen nur mit der Versicherung beschwich-
„tigen, daß ich mit Krause weder im Princip, noch in der
„Methode, noch im Resultate einverstanden bin, indem ich
„meinestheils zum Principe nicht die Idee des Schönen, zur
„Methode keine solche habe, die sich ihrer eigenen, sich selbst
„vereitelnden Dialektik völlig unbewußt ist, und endlich zum
„Zwecke Nichts, was den allgemeinen „„Menschheitsbund"", zu
„dessen Stiftung Krause „„im Jahre 1803 nach Christus selbst
„„berufen ward"", im Entferntesten ähnlich sähe; auch können
„dergleichen Proben von Humanität, wie die vorliegende aus
„der Feder eines seiner begeistertsten Anhänger, mich schwerlich
„bewegen, diesem Bunde näher zu treten.

Chalybäus."

Diesen bündigen und erschöpfenden Worten meines Freundes wüßte ich auch für mich Nichts hinzuzusetzen, als etwa die Versicherung an Herrn von Leonhardi, daß mir das reine und edle Bild, welches der sittliche Charakter und die wissenschaftliche Gesinnung Krause's in mir zurückgelassen haben, stets unvermischt bleiben soll von den Eindrücken, die ungeschickte und übertreibende Anpreiser desselben auch gegen ihn zu erregen fähig wären.

Der Herausgeber.

Druckfehler.

S. 249. Z. 3. von Oben statt ποιητεὸν l. ποιητικόν.